<36621138080014
S
<36621138080014
Bayer. Staatsbibliothek

Ph. U. 295 b

R.

Wilhelm Traugott Krug's,

Professors der Philosophie zu Leipzig,

Fundamentalphilosophie

oder

urwissenschaftliche Grundlehre.

Δος μοι που στῳ.

Zweite, verbesserte und vermehrte, Auflage.

Züllichau und Freistadt,
in der Darnmann'schen Buchhandlung.
1819.

31 B

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorrede
zur ersten Auflage.

Keine Wissenschaft ist so mannichfaltiger Formen fähig, als die Philosophie. Unter wie vielen Gestalten zeigte sie sich schon bei ihren ersten Pflegern, den Griechen! Und wie hat sie sich in den neuern und neuesten Zeiten nach und nach umgewandelt! Selbst nach Erscheinung der kantischen Kritiken, wodurch diese Wissenschaft von Grund aus reformirt werden und mittels dieser Reform eine fest bestimmte und für alle Zeiten gültige Form gewinnen sollte, sind so viele sogenannte neue Philosophien entstanden, dass jene Kritiken fast mehr das Signal zu einer Revoluzion in der Philosophie gegeben als eine gründliche Reformazion derselben bewerkstelligt zu haben scheinen.

Manche haben diefs der Philosophie zu einem besondern Vorwurfe gemacht und gemeint, diese angebliche Königin der Wissenschaften sei nichts als ein leeres Phantom, ein Irrlicht, welchem

nachzugehen nicht der Mühe lohne, weil man es doch nie erhasche, sondern Gefahr laufe, am Ende in faulen Sümpfen stecken zu bleiben; höchstens sei sie ein Spielball für müſsige Köpfe, welche sich der Spekulazion hingegeben haben, um nur die lange Weile zu vertreiben, mit dem sich aber ein Gelehrter, der realere Wissenschaften betreibe, oder ein Geschäftsmann, der die Wissenschaften nur für den praktischen Gebrauch erlerne, nicht befassen dürfe.

Allein zu geschweigen, dass bei der rastlosen Thätigkeit des menschlichen Geistes in Bearbeitung der mannichfaltigen Felder der Erkenntniss und bei den dadurch herbeigeführten Entdekkungen und Erfindungen alle Wissenschaften nach und nach ihre Gestalt verändern, mithin jener Vorwurf nicht der Philosophie ausschlieſsend gemacht werden kann: so beweist gerade die groſse Mannichfaltigkeit der Formen, deren die Philosophie freilich mehr als jede andre fähig ist, dass diese Wissenschaft auch mehr als jede andre an der vielseitigen Bildung unsers Geschlechts Theil habe, dass sie das edelste Erzeugniss des sich nach allen Richtungen ausbreitenden menschlichen Geistes und der würdigste Gegenstand des angestrengtesten Nachdenkens für jeden sei, der nicht sein ganzes Leben dem Erwerbe oder Genusse oder einer gemeinen Brauchbarkeit für die beliebigen Zwecke Andrer gewidmet hat, sondern dem es um Veredlung seines ganzen We-

sens, um harmonische Ausbildung aller seiner Anlagen, um Erringung eines selbständigen Werthes und um Beföderung der Wahrheit und Sittlichkeit in der großen Gesellschaft der Menschen überhaupt zu thun ist. Auch werden die Verächter derselben, die zwar auf Kenntniss und Bildung Ansprüche machen, aber — ohne je über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit gründlich nachgedacht (oder, was eben so viel heißt, philosophirt) zu haben — dennoch über jene Angelegenheiten mit dem gemeinen Menschenverstande und nach bloßen Gefühlen absprechen wollen, dafür sehr empfindlich bestraft, indem ihre Urtheile oft so einseitig und so verkehrt sind, dass sie sich selbst in die handgreiflichsten Widersprüche verwickeln und, wenn nach vernünftigen Urtheilsgründen gefragt wird, in die lächerlichste Verlegenheit gerathen.

Es gibt aber, wie verschieden auch die Individuen, welche sich mit Philosophie beschäftigen, philosophiren mögen, eigentlich nur Eine Philosophie und kann nur Eine geben, weil es nur Eine Wahrheit gibt. Alle sogenannte Philosophieen oder Systeme der Philosophie, die in ältern und neuern Zeiten nach und nach zum Vorschein kamen, sind nur verschiedne Wege, welche die philosophirenden Individuen betraten, um sich jener Einen Philosophie zu nähern und sie wo möglich in ihren Werken darzustellen. So lang es nun nicht von Allen, die hierüber ein Ur-

theil haben, anerkannt ist, dass dieser oder jener die Eine Philosophie wirklich erreicht und dargestellt habe — und es dürfte wohl wegen mancherlei objektiver und subjektiver Ursachen so leicht nicht zu einer solchen allgemeinen Anerkenntniss kommen — so lange muss es jedem, der sich dazu berufen fühlt, frei stehen, einen neuen Versuch zu wagen, sich selbst ein System zu bilden und es dem philosophirenden Publikum zur Prüfung vorzulegen. Ist es auch nicht die Eine Philosophie selbst, so gewinnt doch dadurch die philosophirende Vernunft vielleicht einen bedeutenden Vorschritt zu derselben, so zeigt sich doch dadurch dieselbe vielleicht von einer neuen interessanten Seite. Und selbst im schlimmsten Falle, wenn der Versuch, wie viele andre, gänzlich verunglückt wäre, hätte man doch wenigstens einen neuen Irrweg kennen gelernt, den niemand in der Folge wieder zu betreten brauchte.

So gerecht nun auch das Mistrauen des Publikums gegen philosophische Systeme, die sich als neu und zugleich als allgemeingültig (d. h. als wahr, denn nur das Wahre ist allgemeingültig, wenn auch nicht immer allgemeingeltend) ankündigen, sein mag, da so viele mislungene Versuche der Art gemacht worden: so ist doch die Klage, dass durch Vervielfältigung der philosophischen Systeme das Studium der Philosophie erschwert und die Philosophie selbst für das Leben unbrauchbar werde, geradezu von der Hand

zu weisen. Denn die Philosophie soll nicht eine Wissenschaft sein, die man historisch erlernen und mit träger Gemächlichkeit als ein bequemes Werkzeug zur Befriedigung gewisser Bedürfnisse oder einer eitlen Neugierde brauchen könne. Sie soll vielmehr das eigenste Erzeugniss des angestrengtesten Forschens eines jeden denkenden Kopfes sein und in das wissenschaftliche Studium überhaupt Geist, Leben und Regsamkeit bringen. Denn sie ist die Wissenschaft des Wissens selbst, die Urwissenschaft. Wessen Talent oder Beruf es also nicht gestattet, sich in jene tiefen Untersuchungen einzulassen, welche auf dem Gebiete dieser Wissenschaft angestellt werden müssen, wenn sie gedeihen soll, der thut freilich wohl, wenn er sich auch wirklich nicht darauf einlässt. Nur muss er sich dann auch kein Urtheil über den Werth oder Unwerth derselben anmaafsen, noch weniger aber die Freiheit derer, welche sich darauf einzulassen geneigt sind, beschränken wollen. Denn eben dadurch wird es unmöglich, dass die menschliche Erkenntniss überhaupt und das praktische Leben insonderheit von der Philosophie Gewinn ziehe, weil diefs nur mittels der freiesten und vielseitigsten Ausbildung dieser Wissenschaft geschehen kann.

Auf der andern Seite werden aber auch diejenigen, welche mit dergleichen Versuchen im gelehrten Publikum hervortreten, dabei mit derjenigen Achtung verfahren müssen, die sie die-

sem Publikum und besonders ihren Mitarbeitern an derselben Wissenschaft schuldig sind. Das Fehltreten auf dem schlüpfrigen Wege der Spekulazion ist so leicht möglich, dass derjenige, welcher mit der Miene der Untrüglichkeit auftritt und jeden Gegner seiner Behauptungen zu Boden werfen oder lieber gar vernichten möchte, sich nur lächerlich uud seinen Eifer für das Wahre und Gute, dessen Beföderung ihm vorgeblich so sehr am Herzen liegt, verdächtig macht. Es gibt unstreitig eine verstellte Bescheidenheit und Humanität, die der Verbreitung des Wahren und Guten mehr hinderlich als föderlich und ebendarum des geraden und offenen Mannes unwürdig ist. Wer durch das gewissenhafteste Nachdenken über das Wahre und Gute zu einer festen Ueberzeugung gelangt ist, der darf diese auch mit Freimüthigkeit bekennen und sagen: Ich glaube gefunden zu haben, was Andre bisher vergeblich suchten. Aber er kann dieſs auch sagen, ohne mit Arroganz jedem fremden Verdienste Hohn zu sprechen und die Achtung zu verletzen, die er andern Schriftstellern auch als Menschen schuldig ist *).

*) Ich kann mich nicht enthalten, hier an die goldnen Worte zu erinnern, welche der ehrliche wandsbecker Bothe bei Gelegenheit des mit so vieler Bitterkeit geführten Streites über Lessing's Spionizismus aussprach. Es heiſst nämlich in der Schrift: *Zwei Rezensionen in Sachen der Herren Lessing, M. Mendels-*

Der Verfasser gegenwärtiger Schrift hat darin ebenfalls ein neues System der Philosophie aufgestellt d. h. einen neuen Versuch gemacht, der Einen Philosophie, welche die echte ist, sich möglichst anzunähern und sie durch Worte darzustellen. Wahrheit in der Sache und Deutlichkeit im Ausdrucke sind bei dieser Darstellung sein einziges Augenmerk gewesen. Er wollte nicht durch paradoxe Neuheit und, den Schein des Tiefsinns affektirende, Dunkelheit den Ruhm einer zweideutigen Originalität erringen, sondern unbekümmert, ob das, was er fand, schon sonst jemand entdeckt habe und ob es so oder anders schon ehedem gesagt worden, nur das Wahre mit Gewissheit erkennen und das Erkannte so darstellen, dass es auch von jedem im methodischen Denken Geübten und mit dem gegen-

sohn und Jacobi (Hamburg 1786. 8.) gleich zu Anfange: „Die „philosophischen Systeme, die von ihren Verfassern für Andre „erfunden und als Feigenblätter oder des Zanks und der Schau „wegen aufgestellt werden, gehen vernünftige Leute eigentlich „gar nicht an. Die Philosophen aber, die nach Licht und Wahr„heit forschten für eignes Bedürfniss und um sich den Stein der „Ungewissheit, der sie drückte, vom Herzen zu schaffen, ge„hen andre Menschen eigentlich und sehr nahe an. Auch wo „sie irrten und verunglückten, irrten und verun„glückten sie auf dem Bette der Ehren. Denn wenn „du den Trieb zur Wahrheit und zum Guten im „Menschen nicht ehren willst, was hat er denn noch, „das du ehren mögest?“

wärtigen Zustande der Philosophie Bekannten verstanden würde. Daher ist oft ein langes Nachdenken blofs darauf verwandt worden, die passendsten Worte und zweckmäfsigsten Formeln zu finden, durch welche dem Leser die Gedanken und Ueberzeugungen des Verfassers mit möglichster Klarheit vorgehalten werden könnten. Freilich ist dadurch der Vortheil verloren gegangen, dass der Leser hinter dem mystischen Dunkel des Ausdrucks mehr ahnet als sieht, dem Verfasser, wo dieser etwa gefehlt hat, nicht so leicht auf die Spur kommen kann, und, wenn er ihn dennoch darauf ertappt, dieser über unendliche Misverstännnisse klagen und in der beliebigen Deutung seiner Worte noch einige Ausflüchte finden kann. Man wollte aber lieber diesen armseligen Vortheil freywillig aufgeben, als wirkliche Misverständnisse veranlassen. Denn derjenige Schriftsteller, der nicht mit aller möglichen Sorgfalt darauf hinarbeitet, verstanden zu werden, verletzt eben dadurch die Achtung gegen das Publikum und verdient auch nicht gelesen zu werden. Wenigstens hat er kein Recht zu klagen, wenn er dann vernachlässigt oder falsch beurtheilt wird. Auch wollte der Verfasser nicht, dass der Leser diefs Buch erst ein Dutzend mal durchzulesen genöthigt sein sollte, ehe ihm ein Licht darüber aufginge, oder dass ein durch diese mühselige Lektüre endlich eingeweihter Leser sich über das Buch hermachen und es für Andre exzerpiren und

kommentiren möchte, um auch ihnen ein Licht anzuzünden. Es gibt der lesenswerthen Bücher so viele, dass es viel Eigendünkel verräth, wenn man Andern zumuthet, über seinem Buche ewig zu brüten, und das leidige Exzerpiren und Kommentiren hat in unsrer philosophischen Literatur so überhand genommen, dass jeder philosophische Schriftsteller lieber dagegen protestiren, als dazu auffodern sollte.

Ob nun das von dem Verfasser aufgestellte System wahr sei und wiefern es das Prädikat eines neuen verdiene, mögen die Leser selbst beurtheilen. Die Grundzüge desselben hat der Verfasser bereits in zwei andern Schriften dargelegt. (Entwurf eines neuen Organon's der Philosophie — und — Ueber die Methoden des Philosophirens und die Systeme der Philosophie.) Diese Schriften haben, wie bei dem gegenwäetigen Zustande der Philosophie und dem in literarischen Streitigkeiten herrschenden Tone leicht vorauszusehen war, in einigen gelehrten Blättern und Zeitschriften mancherlei sonderbare Urtheile erfahren. Man hat sie (vornemlich das Organon; denn über die zweite Schrift sind dem Verfasser bis jetzt nur zwei öffentliche Beurtheilungen bekannt worden) zum Zheil mit vornehmer Miene zum Theil mit Spott abgefertigt, und sich kaum die Mühe genommen, den Hauptinhalt derselben vollständig anzuzeigen und den allerwesentlichsten Punkt,

worauf es bei diesem Systeme ankommt (die transzendentale Synthesis des Seins und des Wissens oder die ursprüngliche Verknüpfung des Realen und des Idealen im Bewusstsein) herauszuheben, sondern sich begnügt, über einzele Sätze einzele Gegenbemerkungen zu machen. Der Verfasser glaubt aber, mit vollem Rechte gegen ein solches Verfahren protestiren zu dürfen. Es ist Pflicht und Schuldigkeit eines jeden Rezensenten, der sein übernommenes Richteramt mit Gewissenhaftigkeit verwalten will, vor allen Dingen die Akten zum Spruche gehörig zu instruiren, mithin ohne alle Parteinahme und Einmischung fremdartiger Dinge den Hauptinhalt eines literarischen Werkes, welches eine Wissenschaft auf eine neue Art zu bearbeiten vorgibt, darzulegen und vorzüglich dasjenige, was in Ansehung des neuen Systems oder der neuen Methode wesentlich ist, zu bemerken, damit die Leser der Rezension, welche das Buch noch nicht selbst gelesen haben, den Geist der Schrift kennen lernen und in Stand gesetzt werden, ein eignes Urtheil zu fällen, so weit diefs nach einem fremden Berichte möglich ist. Hinterher mag auch der Rezensent sein Urtheil aussprechen. Er lobe oder tadle, mit oder ohne Grund; das ist alles gleich viel, wenn er nur seinen Lesern hinlänglichen Stoff zum eignen Urtheile gegeben hat. Werden aber aus einem systematischen Werke nur einzele Behauptungen

herausgehoben und dagegen einzele Bemerkungen hingeworfen, so bekommt durch eine so flüchtige Rezension kein Mensch in der Welt eine Idee vom Ganzen und dem darin herrschenden Geiste, sondern man hat nur einzele Bruchstücke, von welchen der Schluss auf das Ganze sehr unsicher ist. Denn es kann der Verfasser einer Schrift in einzelen Behauptungen gefehlt oder sich falsch ausgedrückt, und im Ganzen dennoch Recht haben. Was aber die vornehme Miene anlangt, mit welcher manche Rezensenten auftreten und auch gegen das Organon aufgetreten sind, so sollten diese Herren doch bedenken, dass jene Miene Niemanden weniger ansteht, als einem Ungenannten, da hinter dem Schilde der Anonymität sich Unwissenheit und Bosheit so leicht verbergen und dann dieselbe Miene annehmen können. Wenn aber auch sonst ehrwürdige Namen hinter diesem Schilde verborgen wären, so kann doch ein vernünftiger Leser in wissenschaftlichen Untersuchungen nicht Namen, sondern nur Gründe achten. Daher wird jeder Rezensent, wenn er sich selbst auch noch so grofs und wichtig auf seinem kritischen Stuhle dünken möchte, dennoch wohl thun, wenn er sich diefs nicht merken lässt, sondern seine vermeinte Superiorität über den Schriftsteller lieber durch den Gehalt der Rezension bekundet. Was endlich den Spott betrifft, zu welchem manche Beurtheiler in Ermangelung der

Gründe ihre Zuflucht nehmen, so kann derselbe in wissenschaftlicher Hinsicht zu gar nichts führen. Ist er witzig und fein, so lacht man wohl darüber; aber der Bespöttelte kann ruhig selbst mitlachen; denn er darf der gewissen Zuversicht sein, dass dieser Spott der Wahrheit keinen Abbruch thun werde; und an seine Persönlichkeit soll er, wenn es ihm einzig um Erkenntniss der Wahrheit zu thun ist, nicht weiter denken. Ist aber der Spott plump und fade, so kann nur den Spötter Belachung, oder vielmehr Verachtung treffen; und die Wahrheit leidet so wenig dabei, als die Persönlichkeit des Schriftstellers. Indessen wär' es wohl überhaupt noch eine der gründlichen Prüfung nicht unwürdige Frage, ob und wiefern in wisssenschaftlichen Untersuchungen, die mit Ernst und Würde des Wahrheitsforschers angestellt werden sollen, Spott oder Witz überhaupt zulässig sei oder nicht. So viel ist wenigsteus gewiss, dass dadurch uichts entschieden wird *).

*) In einer gewissen Literaturzeitung wandte der Rezensent des Organon's einen bekannten Ausspruch Lessing's auf dieses Buch an, indem er sagte, das Wahre in demselben sei nicht neu und das Neue nicht wahr. Wie sehr möchte aber der gute Lessing sowohl als der sich ihm zur Seite stellende Rezensent (*si parva licet componere magnis*) in Verlegenheit kommen, wenn sie bestimmen sollten, was denn eigentlich in der Philosophie wahr und neu sei. Das Wahre ist oft gerade das Aelteste, nur

Der Verfasser übergibt demnach jetzt sein System in einer neuen und vollkommneren Gestalt dem gelehrten uud insonderheit dem philosophirenden Publikum. Man prüfe und beurtheile es, so streng man wolle; nur unbefangen und wissenschaftlich d. h. nach Gründen der Vernunft und ohne die Persönlichkeit (weder die eigne noch eine fremde) einzumi-

dass es nicht immer deutlich gedacht und ausgesprochen, sondern nur dunkel gefühlt und angedeutet worden. Daher liegen auch die Keime fast aller neuen philosophischen Systeme schon in den älteren verborgen, und die Erfinder jener hatten nur das Verdienst der Entwickelung und Ausbildung. Und wenn man nun noch überdiess in vielen dieser neuen Systeme dasjenige, was durch die Einkleidung und Darstellung (insonderheit durch neue technische Worte und Formeln) bloss den Schein der Neuheit bekommen hat, abziehen wollte, wie viel würde ihnen wohl übrig bleiben, was mit allgemeiner Beistimmung wahr und neu zugleich genannt werden könnte? Man sieht also hieraus, dass jenes Urtheil Lessing's uud des ihm nachsprechenden Rezensenten mehr witzig als gründlich, und eigentlich damit so viel als nichts gesagt sei. — In einer andern sogenannten kritischen (eigentlich kynischen) Zeitschrift wird sehr sinnreich auf den Namen des Verfassers des Organon's angespielt und gesagt, dasselbe sei ein Krug, worin kantisches abgestandnes Bier, rheinholdisches Wasser, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt u. s. w. zusammengemischt wären. In diesem Tone werden denn auch Andre theils verspottet, theils geradezu Dummköpfe, Narren u. s. w. genannt. Wenn das Kritik heisst, so ist nichts leichter, als ein Kritiker zu sein. Man findet ja solche Kritiker auf allen Gassen und Schulbänken!

schen. Uebrigens muss aber der Beurtheiler wohl bemerken, dass dieses Buch nichts weiter als die Fundamentalphilosophie enthält, und dass diese bloſs der erste Theil eines vollständigen Systems der Philosophie ist, dass mithin alle Untersuchungen, welche der Logik, Metaphysik, Aesthetik u. s. w. eigenthümlich angehören, von der Fundamentalphilosophie ausgeschlossen und in dieser bloſs die Prinzipien für jene Untersuchungen aufgestellt werden mussten. Die Bearbeitung der übrigen philosophischen Wissenschaften nach den hier aufgestellten Grundsätzen bleibt also der Zukunft vorbehalten und hangt von Umständen ab, die der Verfasser nicht verbürgen kann. Er hat daher vor der Hand nichts weiter als diese Fundamentalphilosophie geben wollen. Sie macht ein Ganzes für sich aus, das von jeder andern philosophischen Wissenschaft unabhängig, von dem aber jede andre abhängig ist. Die Einleitung dazu wurde schon anderwärts ohne Namen des Verfassers abgedruckt; erscheint aber hier in einer veränderten Form, welches bloſs erinnert wird, um möglichen Misverständnissen vorzubeugen. Geschrieben zu Frankfurt an der Oder, den 9. März, 1803.

Der Verfasser.

Vorrede

zur zweiten (einzig rechtmäſsigen) Auflage.

Mit dieser zweiten Auflage meiner Fundamentalphilosophie beginn' ich dieselbe Laufbahn noch einmal zu durchwandern, die ich vor sechzehn Jahren betrat und so eben vollendet hatte. Denn zugleich mit dieser neuen Auflage erscheint meine philosophische Religionslehre als letzter Theil meines Systems der praktischen Philosophie und somit als letzter Theil eben desjenigen Systems der Philosophie überhaupt, für welches vorliegende

Schrift die Grundlage enthalten sollte. Die Möglichkeit einer konsequenten Durchführung der Prinzipien und der Methode, welche hier vorgezeichnet waren, durch das ganze System kann für einen indirekten Beweis ihrer Gültigkeit und Anwendbarkeit gelten. Denn wiewohl man auch davon im voraus überzeugt sein kann und muss, so verstärkt sich doch hinterher diese Ueberzeugung durch den Gedanken, dass man im stetigen Fortschritte der Untersuchung seinen Prinzipien und seiner Methode immer treu bleiben konnte, dass man nicht, wie es wohl oft zu geschehen pflegt, nöthig hatte, nach Umständen mit jenen zu wechseln und dieser ein andres Verfahren zu unterstellen.

Man wird es mir daher auch nicht übel deuten, wenn man in dieser neuen Auflage der Fundamentalphilosophie dieselben Prinzipien und dieselbe Methode wiederfindet. Ich bin nichts weniger als hartnäckig im Behaupten eigner Meinung oder widerspenstig gegen fremde Belehrung. Aber Grundsätze, durch langes und angestrengtes Nachdenken gefunden und durch stetig fortschreitende Anwendung bewährt, kann ich nicht wie Kleider wechseln oder wie Einfälle des Augenblicks zurücknehmen, weil sie

diesem oder jenem misfallen. Ich trage also kein Bedenken zu erklären, dass ich meine Fundamentalphilosophie im Ganzen noch heute eben so wie vor sechzehn Jahren für gültig halte. — Daraus folgt aber keineswegs, dass sie mir auch im Einzeln als ein fleckenloses Werk erscheine. Vielmehr hab' ich sowohl früher als insonderheit jetzt bei genauerer Durchsicht des Ganzen zum Behuf einer neuen Auflage mancherlei Mängel und Fehler gefunden. Diese zu entfernen oder zu verbessern, soviel es nur meine Kräfte gestatteten, bin ich auf das Gewissenhafteste bemüht gewesen. Auch hat diese Auflage mancherlei Zusätze erhalten. Damit aber dadurch der Preis des Buches nicht vertheuert würde, hab' ich den Druck so sparsam einrichten lassen, dass die Bogenzahl gegen die erste Auflage noch etwas vermindert worden. Und so übergeb' ich denn den Freunden der Philosophie dieses neu ausgestattete Kind meines Geistes mit dem Wunsche, dass sie es gütig aufnehmen und zur vollkommneren Ausbildung desselben auch das Ihrige beitragen mögen. Die Erfüllung dieser Bitte darf ich jetzt um so mehr hoffen, da statt jener stürmischen Zeit, in welcher meine Fundamental-

philosophie das Licht der Welt zuerst erblickte, nunmehr auch auf dem Gebiete der Philosophie eine Ruhe eingetreten, welche einem leidenschaftlosen und besonnenen Urtheile günstiger zu sein scheint. Geschrieben zu Leipzig, den 9. März 1819.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss.

Einleitung.

Vorläufige Bemerkungen über Charakter, Zweck, Werth und Verhältniss der Philosophie zu andern Wissenschaften überhaupt, und der Fundamentalphilosophie insonderheit zu den übrigen philosophischen Wissenschaften. S. 3—27.

Der Fundamentalphilosophie erster Theil.

Philosophische Elementarlehre.

§. 1. Zustand des Nichtwissens, der Agnosie. S. 28.
§. 2. Schon vorhandnes und anderweites Wissen. S. 29.
§. 3. Suspension des vorhandnen Wissens — ungewisses und gewisses Wissen. S. 29 u. 30.
§. 4. Problematisches und apodiktisches Wissen — problematische und apodiktische Elementarlehre. S. 31 u. 32.

Erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre oder philosophische Problematik.

§. 5. Mensch und Welt. S. 33.
§. 6. Vorstellendes und Vorgestelltes. S. 33.
§. 7. Inneres, Geist, Seele — Aüſseres, Körper, Leib. S. 33.
§. 8. Thätigkeiten — Vermögen, Fähigkeiten, Kräfte. S. 34.
§. 9. Einzeldinge in der Welt — Natur. S. 34.
§. 10. Sein, Nichtsein — Raum, Zeit. S. 34.
§. 11. Bestehendes, Vergängliches — Ursache. S. 35.
§. 12. Möglich, wirklich — zufällig, nothwendig. S. 35.
§. 13. Thun, leiden — müssen, sollen. S. 35.
§. 14. Freiheit, Naturnothwendigkeit. S. 35 u. 36.
§. 15. Doppelte Ordnung der Dinge. S. 36.
§. 16. Wahrnehmen, denken, schlieſsen. S. 36.
§. 17. Sinnlich, übersinnlich. S. 36 u. 37.
§. 18. Wahr, falsch — angenehm, unangenehm u. s. w. S. 37.
§. 19. Fragen in Bezug auf das Vorige. S. 37 u. 38.
§. 20. Vereinfachung derselben. S. 38 u. 39.
§. 21. Vier Hauptfragen als Probleme, welche die Apodiktik lösen soll. S. 39.
§. 22. Eintheilung der Apotiktik in vier Hauptstücke. S. 39 u. 40.

Zweiter Abschnitt.

Apodiktische Elementarlehre oder philosophische Apodiktik.

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniss.

§. 23. Was unter solchen Prinzipien zu verstehen. S. 41 u. 42.
§. 24. Beziehung der Erkenntnisse auf ein Erstes in der Erkenntniss. S. 42.

§. 25. Rückgang ins Unendliche in dieser Beziehung. S. 42 u. 43.
§. 26. Unerweislichkeit der Behauptung, dass es oberste Prinzipien der Erkenntniss gebe. S. 43.
§. 27. Unerweislichkeit der Behauptung, dass es keine gebe. S. 43.
§. 28. Bedürfniss, Prinzipien zu suchen. S. 43 u. 44.
§. 29. Postulat der philosophirenden Vernunft in Ansehung der Prinzipien. S. 44 u. 45.
§. 30. Wo sind die Prinzipien zu suchen. S. 46.
§. 31. Fortsetzung. S. 46 u. 47.
§. 32 — 35. Unterschied eines realen und idealen Prinzips der philosophischen Erkenntniss. S. 47 u. 48.
§. 36. Realprinzip — Ich — Gott — Vernunft. S. 48 — 53.
§. 37. Idealprinzipien. S. 53 u. 54.
§. 38 u. 39. Unterschied der materialen und formalen Idealprinzipien. S. 54. u. 55.
§. 40. Materialprinzipien. S. 55 u. 56.
§. 41. Das Bewusstsein als Quelle derselben betrachtet. S. 56.
§. 42. Thatsachen des Bewusstseins. S. 56 u. 57.
§. 43. Das Besondere und das Gemeinschaftliche in denselben. S. 57 u. 58.
§. 44. Grundsätze des ersten Ranges oder Urgrundsätze. S. 58 — 61.
§. 45 u. 46. Oberstes Materialprinzip. S. 62 — 68.
§. 47. Idealprinzipien. S. 68 u. 69.
§. 48. Grundsätze des zweiten Ranges oder abgeleitete Grundsätze. S. 69.
§. 49 u. 50. Gesetze der Thätigkeit als Inhalt derselben, S. 69 — 71.
§. 51 — 54. Oberstes Formalprinzip. S. 71 — 78.

Zweites Hauptstück.

Vom absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

§. 55. Bestimmtheit des Bewusstseins. S. 79 u. 80.
§. 56. Ursprüngliche Thatsache des Bewusstseins — transzendentale Synthese des Seins und des Wissens. S. 80 u. 81.

§. 57. Dieselbe als absoluter Gränzpunkt des Philosophirens betrachtet, durch dessen Ueberfliegung die Philosophie transzendent wird. S. 81.

§. 58. Das nothwendig Unerklärbare und Unbegreifliche in der Philosophie. S. 82 — 88.

§. 59. Das Sein und das Wissen auf das Ich und das Nichtich bezogen. S. 89 u. 90.

§. 60. Reales und Ideales — Verhälltniss von beiden zu einander. S. 90.

§. 61. Realismus und Idealismus als zwei entgegengesetzte Systeme betrachtet. S. 90 u. 91.

§. 62. Willkührliches Verfahren beider Systeme. S. 91.

§. 63 u. 64. Realismus — Materialismus. Beurtheilung desselben in spekulativer und praktischer Hinsicht. S. 91 — 96.

§. 65 u. 66. Idealismus — Nihilismus. Beurtheilung desselben in spekulativer und praktischer Hinsicht. S. 96 — 106.

§. 67. Transzendentaler Synthetismus. S. 106 — 113.

§. 68. Folgerung in Bezug auf die ursprünglichen Ueberzeugungen des menschlichen Geistes. S. 114 — 127.

Drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

§. 69. Thun und Leiden — positive und negative Thätigkeit — Selbthätigkeit. S. 128 — 130.

§. 70. Ursprüngliche oder transzendentale und entstandne oder empirische Bestimmungen des Ichs. S. 131 u. 132.

§. 71. Ursprüngliche Einrichtung oder Anlage des Ichs — Grundcharakter der menschlichen Natur, Wesenheit des Menschen. S. 132 u. 133.

§. 72. Reines und empirisches Ich. S. 133 — 136.

§. 73. Vermögen, Gesetze und Schranken der Thätigkeit. S. 136 u. 137.

§. 74. Ursprüngliche Handlungsweise oder Urform des Ichs. S. 137 — 146.

§. 75. Zwiefache Thätigkeit — Vorstellen und Erkennen — Streben und Handeln — theoretisches und praktisches Vermögen. S. 147 — 156.

§. 76. Drey Potenzen dieses Vermögens — Sensualität, Sinn und Trieb — Intellektualität. Verstand und Wille — Razionalität, theoretische und praktische Vernunft. S. 157 u. 159.
§. 77. Sinn, äusserer und innerer — Wahrnehmung, Anschauung und Empfindung. S. 159 — 168.
§. 78. Trieb — Begehrung und Verabscheuung — Neigungen, Triebe. S. 168 — 173.
§. 79. Verstand — Begriffe — Erkenntniss. S. 173 — 183.
§. 80. Wille — Wollungen — Zweck und Mittel. S. 183 — 190.
§. 81. Vernunft — Idee und Prinzip — theoretische und praktische Vernunft. S. 190 — 196.
§. 82. Freiheit — innere und äufsere — ursprüngliche und erworbene. S. 196. — 201.

Viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs.

§. 83. Endzweck der Vernunft — sittliche Weltordnung, Seeligkeit — höchstes Gut. S. 202 — 206.
§. 84. Gott — Unsterblichkeit — Religion. S. 206 — 219.

Zweiter Theil.

Philosophische Methodenlehre.

§. 85. Zerfällung derselben in eine didaktische und eine architektonische Methodenlehre. S. 220.

Erster Abschnitt.

Didaktische Methodenlehre
oder
philosophische Didaktik.

§. 86. Weitere Zerfällung derselben in zwei Hauptstücke. S. 221.

Erstes Hauptstück.

Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Ueberzeugung.

§. 87. Fürwahrhalten — Wahrheit. S. 222 — 224.
§. 88. Beifall — Unabhängigkeit desselben von der Neigung. S. 224 u. 225.
§. 89. Ueberzeugung — Ueberredung. S. 225 u. 226.
§. 90 u. 91. Arten des Fürwahrhaltens und Grade der Ueberzeugung S. 227.
§. 92. Zureichende und unzureichende Gründe des Fürwahrhaltens — vollständige oder gewisse und unvollständige oder ungewisse Ueberzeugung. S. 227 u. 228.
§. 93. Wissen, Einsicht — Glauben, Zuversicht. S. 228 u. 229.
§. 94. Meinen, Wahrscheinlichkeit — Wähnen, Ueberredung — Ahnung. S. 229 — 231.
§. 95. Wissen — allgemeingültig. allgemeingeltend. S. 231 u. 232.
§. 96. Empirisches und razionales Wissen. S. 232 u. 233.
§. 97. Mathematisches und philosophisches Wissen. S. 233 — 237.
§. 98. Wissenschaft in materialer und formaler Bedeutung — Evidenz des Wissens und wissenschaftliche Evidenz. S. 237 u. 238.
§. 99. Glauben, Glaube, Zuversicht. S. 238 u. 239.
§. 100. Allgemeingültigkeit des Glaubens. S. 239 u. 240.
§. 101. Arten des Glaubens — Selbst- oder Eigenglaube und historischer Glaube. S. 240.
§. 102. Privatglaube, individualer und partikularer. S. 240 — 242.
§. 103. Gemeinglaube. S. 242.
§. 104. Vernunftglaube — theoretischer und praktischer — moralischer und pragmatischer. S. 243 — 248.
§. 105. Historischer Glaube. S. 248 u. 249.
§. 106. Material-historischer Glaube. S. 249 — 251.
§. 107. Formal-historischer Glaube. S. 251 — 254.

§. 108. Irrglaube, Wahnglaube, Aberglaube. blinder Glaube — Unglaube. S. 254 — 256.
§. 109. Meinen — Wähnen. S. 256 u. 257.
§. 110. Zusammenhang der Meinung mit dem Wissen oder Glauben — Vermuthung. S. 257 — 259.
§. 111. Wahrscheinlichkeit — Grade derselben. S. 259 — 261.
§. 112. Mathematische und dynamische Wahrscheinlichkeit. S. 261 — 263.
§. 113. Zweifel — Unentschiedenheit. S. 263 u. 264.
§. 114. Logischer und transzendentaler Zweifel. S. 264 u. 265.

Zweites Hauptstück.

Von den Methoden des Philosophirens.

§. 115. Begriff der Philosophirmethode. S. 266 u. 267.
§. 116. Drei Methoden des Philosophirens. S. 267 u. 268.
§. 117. Thetische oder dogmatische Methode. S. 268 — 271.
§. 118. Antithetische oder skeptische Methode. S. 271 — 275.
§. 119. Synthetische oder kritische Methode. S. 275 — 279.

Zweiter Abschnitt.

Architektonische Methodenlehre
oder
philosophische Architektonik.

§. 120. Weitere Zerfällung derselben in zwey Hauptstücke. S. 280 u. 281.

Erstes Hauptstück.

Vom Begriffe der Philosophie.

§ 121 — 123. Vorbereitende Erklärungen. S. 282.
§. 124. Razionaler Charakter der philosophischen Erkenntniss, S. 283.
§. 125. Diskursiver Charakter derselben. S. 283 u. 284.
§. 126. Philosophie — Urwissenschaft. S. 248 — 287.

Zweites Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie.

§. 127. Grundlehre — Folgelehre. S. 288 — 290.
§. 128. Theoretische und praktische Philosophie oder Vorstellungs- und Bestrebungslehre. S. 290 — 293.
§. 129. Denklehre, Erkenntnisslehre und Geschmackslehre. S. 293 — 295.
§. 130. Rechtslehre, Tugendlehre und Religionslehre. S. 295 — 98.
§. 131. Reine und angewandte Philosophie. S. 298 — 301.
§. 132. Tabellarische Darstellung aller Theile der Philosophie. S. 301 — 304.

Fundamentalphilosophie

oder

urwissenschaftliche Grundlehre.

Spekulative Einschränkung der Vernunft und *praktische Erweiterung* derselben bringen sie allererst in dasjenige Verhältniss, worin Vernunft überhaupt zweckmäſsig gebraucht werden kann; und eben dieses beweiset, dass der Weg zur *Weisheit*, wenn er gesichert und nicht ungangbar oder irreleitend werden soll, bei uns Menschen unvermeidlich durch die *Wissenschaft* durchgehen müsse, wovon man aber, dass diese zu jenem Ziele führe, nur nach Vollendung derselben überzeugt werden kann.

Immanuel Kant.

Einleitung.

Der menschliche Geist hat das ganze Gebiet seiner Erkenntniss in mehre kleine Gebiete, Wissenschaften genannt, zerlegt, und die Philosophie soll auch eine von diesen Wissenschaften sein. Wodurch unterscheidet sich nun die Wissenschaft, welche jenen Namen führt, von allen übrigen Wissenschaften? — Der Name selbst enthält, wie man leicht einsieht, kein bestimmtes Unterscheidungsmerkmal, auch wenn man auf dessen ursprüngliche Bedeutung zurückgehen wollte. Denn jene Weisheit, deren Liebe uns durch diesen Namen empfohlen wird, hatte ursprünglich einen so weiten Umfang, dass alle menschliche Kunst und Wissenschaft sich unter dem Worte Philosophie befassen liefse.

Es darf aber doch nicht als gleichgültig oder willkürlich angesehen werden, was für einen Begriff man sich von der Philosophie bilde. Denn der Inhalt sowohl als der Umfang einer jeden Wissenschaft hangt von der Idee derselben ab, und diese Idee muss jedem Urtheile über Gehalt und Werth eines jeden Werkes, welches das Ganze oder auch nur einen Theil der Wissenschaft betrifft, zur Richtschnur dienen. Man muss sich also vorerst dieser Idee zu bemächtigen suchen, ehe man sich der Bearbeitung einer Wissenschaft oder der Beurtheilung eines Werkes über dieselbe unterziehen kann.

Gleichwohl ist offenbar, dass der richtige Begriff von der Philosophie d. h. derjenige, welcher von allen Philosophirenden als gültig anerkannt werden soll, erst in und durch die Philosophie selbst ausgemittelt werden kann. Denn woferne mir jener Begriff nicht schon anderweit gegeben ist — wer soll mir ihn aber geben, da die Philosophen über den Begriff ihrer Wissenschaft so wenig einig sind, als über das, was jeder nach seinem Begriffe in der Wissenschaft lehrt oder behauptet? — so muss er, indem ich über die Philosophie selbst philosophire und so eine Wissenschaft von der Philosophie erzeuge, erst von mir und jedem, der mit mir philosophiren will, für uns gemeinschaftlich gefunden werden.

Indessen kann und soll in dieser Einleitung jener Begriff noch nicht genau bestimmt und vollständig entwickelt, sondern nur in so weit erörtert werden, als es anfangs möglich und nöthig ist, um den Leser mit dem Verfasser über Inhalt und Umfang der Philosophie überhaupt und der Fundamentalphilosophie insonderheit vorläufig zu verständigen und uns gleichsam auf dem Gebiete unsrer künftigen gemeinschaftlichen Nachforschungen zu orientiren. Jene genaue Bestimmung und vollständige Entwickelung aber wird den Beschluss der Fundamentalphilosophie machen, indem der bestimmte und vollständige Begriff von der Philosophie überhaupt eben das letzte Resultat der Fundamentalphilosophie sein muss.

Die Philosophie soll also eine Wissenschaft (*scientia, επιστημη*) sein; wir sollen in und durch sie etwas wissen und erkennen, was wir in und durch andre Wissenschaften nicht wissen und erkennen. Denn jede

Wissenschaft als ein besondrer Theil der menschlichen Erkenntniss setzt voraus, erstlich Etwas, das erkannt werden soll, Gegenstand der Wissenschaft (*objectum scientiae*), zweitens Etwas, das erkennen soll, Träger der Wissenschaft (*subjectum scientiae*). Jenes — das Objekt — ist so mannichfaltig, als die Wissenschaften selbst; dieses — das Subjekt — ist immer eines und ebendasselbe, nämlich das Gemüth oder der menschliche Geist überhaupt, der aber in verschiednen Menschen als einzelen erkennenden Subjekten auf verschiedne Art wirksam sein kann, indem er bald dieses bald jenes Objekt in Untersuchung zieht und so verschiedne Wissenschaften hervorbringt, oder dasselbe Objekt bald von dieser bald von jener Seite, bald mit mehr bald mit weniger Sehkraft und Beharrlichkeit betrachtet, und so in derselben Wissenschaft verschiedne Behauptungen aufstellt und diese Behauptungen auf verschiedne Art einkleidet. Die Philosophie als Wissenschaft setzt also ebenfalls voraus ein erkennendes Subjekt und ein zu erkennendes Objekt, durch welches, wiefern es ihr eigenthümlich ist, sie sich von andern Wissenschaften wesentlich unterscheidet und durch dessen verschiedne Behandlungsart von den verschiednen philosophirenden Subjekten nicht eigentlich verschiedne Philosophieen, sondern nur verschiedne Formen der Philosophie, dem richtigen Begriffe oder der wahren Idee derselben mehr oder weniger angemessen, entstehen.

Jede Wissenschaft als Theil der menschlichen Erkenntniss überhaupt besteht ferner aus mehren einzelen Erkenntnissen, die sich aber alle auf den Gegenstand der Wissenschaft beziehen und insoferne gleichartig sein müssen. Zugleich müssen sie mit und unter einander zu einem Ganzen der Erkenntniss verbunden sein, um in und durch diese Verbindung eine Wissenschaft zu bilden. Wissenschaft im ob-

jektiven Sinne ist also ein Inbegriff von gleichartigen und zusammenhangenden Erkenntnissen in Bezug auf einen gewissen Gegenstand. Ein solches Ganze der Erkenntniss heiſst auch ein System. Wissenschaft im subjektiven Sinne aber ist die (mehr oder minder systematische) Erkenntniss selbst, die jemand von jenem Gegenstande hat. Die Philosophie ist also — oder soll wenigstens sein — ebenfalls ein System, und der Philosoph als solcher strebt — oder soll wenigstens streben — nach einer systematischen Erkenntniss dessen, was Gegenstand seiner Wissenschaft ist.

Jede Wissenschaft kann auch als Gegenstand des Unterrichts d. h. des Lehrens und Lernens betrachtet werden und heiſst insofern eine Lehre (*doctrina, disciplina*). Die einzelen zur Wissenschaft gehörigen Erkenntnisse müssen zu diesem Behuf in Worte gefasst und als Sätze aufgestellt werden, welche ebendaher Lehrsätze (im allgemeinen Sinne des Worts) heiſsen. Durch diese Lehrsätze an und für sich betrachtet ist der Gehalt (*materia*), durch die Art und Weise ihrer Verbindung unter einander aber die Gestalt (*forma*) der Wissenschaft bestimmt; und diese Verbindung geschieht dadurch, dass man die Lehrsätze der Wissenschaft auf einander als Grundsätze (*principia*) und als Folgesätze (*principiata*) bezieht, indem man diese aus jenen ableitet (*deducit*) d. h. diese durch jene als gültig erweist. Gäb' es Sätze, die einer solchen Ableitung weder fähig noch bedürftig wären, weil ihre Gültigkeit durch sich selbst einleuchtete, so müssten dieselben als unmittelbar gewiss angesehn und vorzugsweise oder schlechthin Grundsätze (*principia κατ' ἐξοχὴν s. absoluta*) genannt werden; da hingegen alle Sätze, deren Gültigkeit erst durch einen andern Satz vermittelt werden könnte und müsste, nur mittelbar gewiss, mithin an und für sich bloſs

Folgesätze wären, ob sie gleich in Bezug auf daraus anderweit abzuleitende Sätze auch Grundsätze (*principia relativa*) heifsen möchten. Die Philosophie als Wissenschaft muss also ebenfalls aus gewissen Lehrsätzen betehn, welche als Grund- und Folgesätze zusammenhangen und vielleicht zuletzt auf einem oder mehren unmittelbar gewissen Sätzen, als obersten oder höchsten und letzten Prinzipien, beruhen.

Jede Wissenschaft ist ein freies Erzeugniss des menschlichen Geistes; denn sie kann nur dadurch entstehn, dass Einer oder nach und nach Mehre ihre geistige Thätigkeit auf einen gewissen Gegenstand hinlenken und dadurch ein wohlgeordnetes Ganze gleichartiger Erkenntnisse hervorbringen. Eben so ist auch die Philosophie Niemanden ursprünglich gegeben oder angeboren. Der menschliche Geist muss sie also aus sich selbst erzeugen, und diejenige geistige Thätigkeit, wodurch eben dieses geschieht, heifst das Philosophiren. Was ist nun das Philosophiren? — Es ist nichts anders als:

> Ein Einkehren in sich selbst und ein Aufmerken auf sich selbst, um sich selbst zu erkennen und sich selbst zu verstehen, und dadurch zum Frieden in und mit sich selbst zu gelangen.

Man kehrt nämlich in sich selbst ein, wenn man von dem, was man als nicht zu sich selbst gehörig und als nicht in sich selbst anzutreffend betrachten muss, abstrahirt — das Aüfsere mit seinen Gedanken verlässt und in das Innere sich zurückzieht. Man merkt auf sich selbst auf, wenn man eben auf dieses Innere absichtlich reflektirt — sich selbst zum unmittelbaren Gegenstande seines Forschens und Su-

chens macht. Man erkennt sich selbst, wenn man sein ganzes Vermögen, thätig zu sein, richtig zu schätzen weifs — die Gesetze, die Schranken und das Ziel seiner gesammten Thätigkeit kennt. Man versteht sich selbst, wenn man im Stande ist, sich von allem, was man denkt und thut, eine vernünftige Rechenschaft zu geben — die Gründe seiner Ueberzeugungen und Handlungen bestimmt sich selbst darzulegen. Man hat endlich Frieden in und mit sich selbst, wenn man sich der durchgängigen Zusammenstimmung seiner Thätigkeit — der Beziehung derselben auf seine ganze Bestimmung bewusst ist. Abstrakzion und Reflexion ist also das erste, Selbsterkennung und Selbverständigung das zweite, Selbbefriedigung das dritte Moment, worauf es beim Philosophiren ankommt. Das erste verhält sich zum zweiten und dritten, wie das Mittel zum Zwecke und zwar sowohl zum nächsten als zum entfernten (höchsten und letzten) Zwecke.

Wie macht man es aber, wenn man in sich selbst einkehren und auf sich selbst aufmerken soll, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen? Ist jenes Einkehren und Aufmerken nicht vielmehr ein mystisches Beschauen seiner selbst und jenes Streben nach Selbsterkenntniss nicht vielmehr ein asketisches Prüfen seines moralischen Zustandes, als ein szientifisches Meditiren und Spekuliren? Und ist der Versuch, auf diesem Wege ein wissenschaftliches Studium seiner selbst einzuleiten, nicht ein ganz verkehrtes Unternehmen? — Wer sich selbst erkennen will, muss doch wohl vor allen Dingen sein Vermögen zu erkennen überhaupt kennen lernen. Wodurch willst du diefs aber, nachdem du von allem Aüsseren abstrahirt hast und blofs auf das Innere reflektirst, kennen lernen, als eben durch dein blofses Vermögen

zu erkennen? Also das, was du noch nicht kennst, willst du eben durch das, was du noch nicht kennst, erkennen! — Ist es nicht viel natürlicher und vernünftiger, wenn du zuerst deine Aufmerksamkeit auf die Gegenstände richtest, die dich umgeben, auf so mannichfaltige Art berühren und dadurch gleichsam von selbst zur Aufmerksamkeit auffodern, um dich von ihrer Beschaffenheit und den Gesetzen ihrer Wirksamkeit, zugleich aber auch, indem du so an ihnen deine Kraft versuchst und dich derselben bewusst werden lernst, von deiner eignen Beschaffenheit und den Gesetzen deiner Thätigkeit zu belehren? Und hat nicht die philosophirende Vernunft der Geschichte zufolge bei ihren Spekulazionen eben diesen Gang genommen? Ja, nimmt nicht der täglichen Erfahrung zufolge die Entwickelung der menschlichen Vernunft überhaupt bei jedem Menschen denselben Gang?

Zur Beantwortung dieser Fragen, die manchem denkenden Leser bei den obigen Erörterungen dürften eingefallen sein, mögen folgende Bemerkungen dienen:

1. Ueber das Wie des Philosophirens selbst lässt sich schlechterdings keine Anweisung geben. Denn das Philosophiren besteht in einem selbthätigen Erzeugen von Erkenntnissen, die weder durch unmittelbare Wahrnehmung gegebner Gegenstände, noch durch bloſse Mittheilung von Seiten Andrer im Gemüthe entstehen. Das Philosophiren ist also eine Art von Kunst, die sich durch bloſse Regeln oder bloſses Nachmachen weder lehren noch lernen lässt, obgleich das Erzeugniss dieser Kunst, die Philosophie als Wissenschaft, gleich andern Wissenschaften als ein Gegenstand des Lehrens und Lernens betrachtet wird *). Zur

*) Man hat zuweilen, und nicht unschicklich, die Philosophie mit der Poesie in Parallele gestellt. Denn das Philoso-

glücklichen Ausübung jener Kunst aber gehört theils natürliches Talent d. h. eine angeborne eigenthüm-

phiren ist auch ein Dichten, nur mit dem Unterschiede, dass der Philosoph mit der Vernunft, der Poet mit der Einbildungskraft dichtet. Es kann sich aber zutragen, dass Beide ihre Rollen vertauschen, in welchem Falle der Erste nicht philosophirt, sondern (vielleicht sehr tiefsinnig) phantasirt, und der Letzte nicht poetisirt, sondern (vielleicht in sehr zierlichen Versen) räsonnirt. Vergl. des Verf. *Diss. de poetica philosophandi ratione, nec philosophiae ipsi, nec poesi, nec temporibus nostris accommodata.* Leipzig, 1809. 4. So wenig nun die echte Poesie gelehrt und gelernt werden kann, so wenig kann es auch die echte Philosophie. Man kann freilich einem Andern gewisse Philosopheme vorlegen. Wenn aber dieser zum eignen Erzeugen derselben unfähig ist, so wird er immer nur fremde Philosopheme mit dem Gedächtnisse auffassen, und in der philosophischen Erkenntniss nie weiter kommen, als wohin er durch die Hand seines Führers unmittelbar geleitet wird. Daher soll jeder philosophische Vortrag bloſs eine Erweckung und Anreizung zum eignen Philosophiren für diejenigen sein, bei welchen sich die Anlage dazu vorfindet — eine bloſse Auffoderung des Lehrers an den Zuhörer, eben das in sich hervorzubringen, was jener selbst, indem er redet, in sich hervorbringt. Der Lehrer berührt also gleichsam gewisse Saiten seines eignen Geistes in der Voraussetzung, dass es in einem fremden Geiste entsprechende Saiten gebe, und in der Hoffnung, dass diese durch die hervorgebrachten Töne werden erschüttert und in harmonische Schwingungen versetzt werden. Dass diese Hoffnung ihn täuschen müsse, wenn jene Voraussetzung falsch ist, versteht sich von selbst. Ungefähr in demselben Verhältnisse steht der philosophische Schriftsteller zu seinen Lesern, nur dass er bei diesen (wenn sie nicht mehr Jünglinge, sondern Männer sind) gröſstentheils schon mehr Vorkenntnisse (zuweilen aber auch mehr Vorurtheile) und mehr Uebung im Denken (zuweilen aber auch mehr Trägheit im Denken) voraussetzen kann und muss. Uebrigens erhellet schon hieraus, warum Misverständnisse und Streitigkeiten theils über Sachen theils über Worte gerade in der Philosophie so sehr einheimisch sind, und warum gerade diejenigen am wenigsten von der Philosophie verstehn, die in ihr am meisten gelernt zu haben meinen.

liche Anlage zum Philosophiren, theils guter Wille d. h. reine Liebe zur Wahrheit *).

2. Das Philosophiren ist in der That eine Art von Beschauung seiner selbst und zwar eine Beschauung, die bis in die tiefsten Tiefen des menschli-

*) Die Nothwendigkeit der Vereinigung von Beiden, wenn die Philosophie aus den Bemühungen ihrer Bearbeiter wirklichen Gewinn ziehen und auf die Denkart des Publikums heilsamen Einfluss erhalten soll, leuchtet aus der Geschichte des Tages nur allzusehr ein. Während Einige allen denen, die ihren Spekulazionen nicht unbedingten Beifall geben, alles philosophische Talent absprechen und dieselben aus der philosophirenden Gemeine lieber ganz exkommuniziren möchten, verrathen sie selbst bei allem sonstigen Talente so viel Mangel an gutem Willen, dass das Publikum gegen ihre Bemühungen wohl mistrauisch werden muss und am Ende die Philosophie selbst gering schätzen lernt, weil deren Pfleger und Freunde sich gegen einander so unphilosophisch benehmen. Kann man denn wohl reine Liebe zur Wahrheit bei demjenigen voraussetzen oder kann man sich viel von dessen wissenschaftlichen Bemühungen versprechen, der Gründe, die seinen Behauptungen entgegengesetzt werden, nur mit Spott oder Schimpf erwiedert, der den Gegner nicht eines Bessern zu belehren, sondern nur durch Verächtlichmachung zu unterdrücken sucht? — Möchte man doch auch in dieser Hinsicht beherzigen, was Kant in seiner Tugendlehre (S. 141), wo er von den Pflichten gegen Andersdenkende redet, sagt! „Hierauf“ — sind seine Worte — „gründet sich eine Pflicht der Achtung für den Menschen, selbst „im logischen Gebrauche seiner Vernunft, die Fehltritte desselben nicht unter dem Namen der Ungereimtheit, des abgeschmackten Urtheils u. d. g. zu rügen, sondern vielmehr vorauszusetzen, dass in denselben doch etwas Wahres sein müsse, und „dieses herauszusuchen; dabei aber zugleich den trüglichen „Schein (das Subjektive der Bestimmungsgründe des Urtheils, was „durch ein Versehn für objektiv gehalten wurde) aufzudecken „und so, indem man die Möglichkeit zu irren erklärt, ihm noch „die Achtung für seinen Verstand zu erhalten. Denn spricht man „seinem Gegner in einem gewissen Urtheile durch jene Ausdrücke „allen Verstand ab, wie will man ihn denn darüber verständigen, dass er geirrt habe?“

chen Geistes, wo ein geheimnissvoller Schleier den Blick zu hemmen scheint, einzudringen sucht. Daher nimmt freilich zuweilen die Philosophie ein etwas mysterioses Gewand um. Allein der Philosoph verfährt bei seiner Selbbeschauung ganz anders als der Mystiker. Jener handelt nämlich mit kalter Besonnenheit und nach Gesetzen, deren er sich entweder schon bewusst ist oder doch eben dadurch bewusst zu werden sucht, um dann alles, was er gefunden, klar und offen darzulegen und jedem von seinem Verfahren vernünftige Rechenschaft zu geben, während dieser bei seiner Selbbeschauung über das, was er in sich fühlt und empfindet, mit erhitzter und regelloser Einbildungskraft brütet und grübelt, und, indem er seine Gedanken in ein undurchdringliches Dunkel hüllt, weiter nichts als ein apokalyptischer Träumer ist, der sich nur sympathetisch (gleichsam durch geistige Kontagion) Andern mittheilen kann. Wenn aber der Philosophirende jene kalte Besonnenheit verliert und seiner Einbildungskraft zu freien Spielraum lässt, so kann er am Ende wohl auch einem mystischen Träumer ähnlich werden, indem er gleichsam methodisch raset und so die philosophirende Vernunft, die in alle Gebiete der menschlichen Erkenntniss ihr Licht tragen soll, zu einer unfruchtbaren Geheimnisskrämerin und spitzfindigen Grillenfängerin macht*).

*) Wie leicht die philosophische Spekulazion in Mysticismus, Geheimnisskrämerei und Grillenfängerei ausarten könne und wie oft sie bereits so ausgeartet sei, lehrt die ältere und neuere Geschichte der Philosophie ebenfalls nur allzudeutlich. Der Grund davon liegt in der eigenthümlichen Stimmung und Richtung des Gemüths beim Philosophiren, indem dadurch die Denkkraft ganz in sich selbst gekehrt wird. Der Philosophie selbst kann diefs in Ansehung ihres Werthes keinen Abbruch thun; aber den Philosophen muss es bei seinen Spekulationen vorsichtig und bedachtsam machen, damit er nicht der Einbildungskraft die Herrschaft über

3. Die Selbsterkenntniss, worauf das Philosophiren abzweckt (die philosophische Selbsterkenntniss) ist an und für sich lediglich spekulativ oder theoretisch d. h. es soll durch sie bloſs ein Wissen, und zwar ein gelehrtes oder wissenschaftliches, erzeugt werden. Man kann sie daher auch die doktrinale oder szientifische nennen. Sie hat zunächst ihren Zweck in sich selbst, wiewohl sie auch noch auf anderweite Zwecke bezogen werden kann. Sie ist also von der moralischen oder praktischen Selbsterkenntniss, welche die Asketik empfiehlt, wesentlich verschieden. Denn diese bezieht sich auf das eigne Verhalten des Menschen und die dabei zum Grunde liegende Gesinnung, um beides zu verbessern und zu veredeln. Ihr Zweck liegt folglich auſserhalb der Erkenntniss auf dem Gebiete der Sittlichkeit. So wie nun diese Selbsterkenntniss für den unentbehrlich ist, welcher in der Tugend fortschreiten will, eben so nothwendig ist jene für den, welcher in der Gelehrsamkeit oder den Wissenschaften überhaupt, von welcher Art sie auch sein mögen, glückliche Fortschritte machen will. Denn hier wie dort hat man gewisse Gesetze bei seiner Thätigkeit zu beobachten, sich innerhalb gewisser Schranken zu halten, gewisse Gefahren auf dem Wege zu seinem Ziele zu bestehn. In beiden Fällen aber sind jene Gesetze und Schranken durch unsre eigne Natur bestimmt und die Gefahren, die dem Menschen in beiderlei Hinsicht drohen, kommen eigentlich nur aus und von ihm selbst. Daher wird durch eine gründliche

die Vernunft gestatte und leere Träumereien oder bilderreiche Worte für hohe Weisheit verkaufe. Denn wenn auch dieser Schleichhandel eine Zeit lang geduldet oder gar begünstigt wird, so müssen die Urheber und Beförderer desselben am Ende doch zu Schanden werden. Uebrigens ist hier nur vom Mystizismus in der Wissenschaft die Rede.

philosophische Selbsterkenntniss sowohl die moralische Selbsterkenntniss, als auch die Erkenntniss überhaupt, ihr Gegenstand und Zweck sei, welcher er wolle, auf mannichfaltige Art unterstützt und befödert werden. Denn nur der kann sicher mit seiner Reflexion aus sich heraus und auf andre Gegenstände über gehen, welcher vorher auf sich selbst reflektirt und dadurch sein Erkenntnissvermögen selbst kennen gelernt hat. Die philosophische Selbsterkenntniss kann mithin jedem gelehrten Forscher, der auf dem Gebiete der Wissenschaften auf neue Eroberungen ausgeht, als Kompass dienen, mit welchem versehen er den unermesslichen Ozean der ihn rings umgebenden Gegenstände muthig beschiffen darf.

4. Der Philosoph — oder das philosophirende Subjekt als solches — kann sich selbst freilich nur durch sich selbst kennen lernen. Das erkennende Subjekt macht sich selbst sammt allem, was in und an ihm ist, beim Philosophiren zum Objekte. Indem nun der Philosoph seine natürliche und nothwendige Handlungsweise oder die Gesetze seiner Thätigkeit aufsucht und darstellt, kann er selbst nicht anders als nach eben diesen Gesetzen verfahren. Aber indem er sich durch eine freie Reflexion auf sich selbst über den Standpunkt des gemeinen Bewusstseins erhebt, wo man nach Gesetzen handelt, ohne sich derselben bewusst zu seyn, so sieht er auf seinem höhern Standpunkte seinem eignen Handeln gleichsam zu und erzeugt dadurch eine ihm eigenthümliche Erkenntniss, die sich eben auf jene Gesetze seines Handelns oder seiner gesammten Thätigkeit bezieht und daher die philosophische Selbsterkenntniss heifst. Was für ein Erkenntniss - System dadurch entstehen werde — der glückliche oder unglückliche Erfolg des Philosophirens — hangt theils von der Beschaffenheit des Philosophirenden selbst, theils von manchen zufälligen

Nebenumständen ab, wodurch Kraft und Wille desselben geweckt und geleitet werden, und die er nicht immer in seiner Gewalt hat. Das Philosophiren ist daher gewissermaafsen ein Wagstück, das auf gut Glück unternommen wird, ein Experiment des Philosophirenden mit sich selbst, dessen Gelingen oder Nichtgelingen problematisch ist. Gelingt's, so ist's gut; gelingt's nicht — nun so mag es ein Andrer von neuem versuchen und besser machen. Endlich wird doch vielleicht jemand, belehrt durch die Fehltritte seiner Vorgänger, den rechten Weg treffen und das Ziel glücklich erreichen *).

5. Es ist allerdings wahr und wird durch die tägliche Erfahrung hinlänglich bestätigt, dass die Vernunft überhaupt sich in jedem Menschen auf einem andern

*) Jedes philosophische System ist ein auf eine eigenthümliche Weise angestellter Versuch des menschlichen Geistes, sich selbst zu ergründen, sich selbst gleichsam in seine ursprünglichen Elemente zu zerlegen; und jedes neue System ist ein wiederholter Versuch der Art, wodurch die frühern Versuche und die daraus gezognen Resultate theils bestätigt theils berichtigt werden sollen. Warum ist man denn nun gegen die philosophischen Systeme, insonderheit gegen die, welche sich als neu ankündigen, so ergrimmt und so mistrauisch? Warum will man der philosophirenden Vernunft in den einzelen philosophirenden Subjekten nicht gestatten, sich nach allen möglichen Richtungen hin auszubreiten und anzubauen? Wer darf es wagen, die philosophirende Vernunft überhaupt in die Schranken eines Systems, das seine philosophirende Vernunft erzeugt hat, einschliefsen zu wollen? Wer darf sich erkühnen zu behaupten, sein eignes System sei so in sich selbst vollendet, dass Niemand etwas dazu oder davon thun dürfe? Wer hat also das Recht, auf Andre zu schelten oder sie verdächtig zu machen, wenn sie eben das thun, was er selbst und viele Philosophen vor ihm auch gethan haben? Wann wird man einsehen lernen, dass der menschliche Geist zur Freiheit berufen sei, dass jede freie Aüfserung desselben, die von Vernunft geleitet wird, der Menschheit nütze, und dass nur diejenige Belehrung, welche die Freiheit jeder fremden Denkkraft achtet, dem menschlichen Geiste angemessen sei!

Wege, als dem der Selbsterkenntniss, entwickelt; und auch die philosophirende Vernunft hat, wie die Geschichte der Philosophie lehrt, eine andre Richtung genommen, als sie zuerst ihre Schwingen zu erheben anfing. Jeder Mensch reflektirt eher auf das Aüſsere, als auf das Innere; und die frühesten Philosophen spekulirten und räsonnirten eher über Himmel und Erde und was drüber und drunter ist, als über sich selbst. Aber auch dieser Gang der Entwickelung der Vernunft in ihrem gemeinen sowohl als philosophischen Gebrauche ist der natürlichen und nothwendigen Handlungsweise des menschlichen Geistes, den ursprünglichen Gesetzen seiner Thätigkeit völlig angemessen und daraus sehr begreiflich.

Der Mensch findet sich von Natur auf dem Standpunkte des gemeinen Bewusstseins, wo er nach Gesetzen thätig ist, ohne sich diese Gesetze als solche vorzustellen. Er schaut an, empfindet, denkt, will, handelt u. s. w., ohne auch nur einmal daran zu denken, dass alles, was er thut oder leidet, nach Gesetzen vor sich gehe, die in der Einrichtung seiner Natur ihren Grund haben. Hier sind es also die Auſsendinge, welche ihn von so mannichfaltigen Seiten her berühren und eben dadurch erst sein Bewusstsein überhaupt wecken. Ihnen muss er daher freilich zuerst seine Aufmerksamkeit widmen; an ihnen muss er zuerst seine Kräfte versuchen und üben; ihre Beschaffenheit, ihren Zusammenhang, ihr Verhältniss zu ihm selbst muss er zuerst in einem gewissen Maaſse kennen lernen, ehe sein Abstrakzions- und Reflexionsvermögen denjenigen Grad von Vollkommenheit erreichen kann, welcher erfoderlich ist, um von allem, was nicht er selbst ist, zu abstrahiren und auf dieses Selbst allein zu reflektiren. Hiemit befasst sich aber die Vernunft in ihrem gemeinen Gebrauche gar nicht. Sie ist zufrieden mit einer Erkenntniss

der Aufsendinge, welche hinreicht, dieselben den Zwecken des menschlichen Lebens in seinen mannichfaltigen Geschäften zu unterwerfen.

Hiebei kann sich aber die Vernunft nicht auf immer beruhigen. Sie forscht nach Prinzipien, um der Erkenntniss Einheit und Vollständigkeit zu geben, und, um diese zu erreichen, muss sie sich frei und selbthätig auf einen höhern Standpunkt erheben. Aber sie versetzt sich nicht mit einem Sprung aus dem einen Standpunkt unmittelbar in den andern. Sie geht nur allmälig von dem Standpunkt des gemeinen Bewufstseins zu dem höchsten für sie erreichbaren Standpunkt über, und findet denselben nicht eher, als bis sie eine Menge vergeblicher Versuche gemacht hat, sich auf jenem zurecht zu finden. Sie schweift also mit ihren Spekulazionen zuerst noch umher auf den von aufsen gegebnen mannichfaltigen Gegenständen, und schwebt so gleichsam in der Mitte zwischen beiden Standpunkten. Was hat denn nun die philosophirende Vernunft in dieser Periode des Schwebens und Schwankens herausgebracht? War nicht ihr Spekuliren gröfstentheils ein regelloses Haschen nach Meinungen und Muthmaafsungen, wovon eine immer abenteuerlicher war, als die andre? War nicht selbst das bestimmtere Forschen nach Prinzipien nur ein beständiges Streben nach einem höhern Punkte, wo man nach Auflösung des täuschenden Scheins, der in den niedern Regionen die Sonne der Wahrheit, wie ein dichter Nebel, verhüllt, diese im reineren Glanze zu sehen hoffen durfte? — Wodurch soll sich denn aber die Vernunft auf diesen Punkt erheben, um in ihren Untersuchungen über Gegenstände aller Art, besonders über die, welche die ganze Menschheit angehen — Pflicht und Recht, Moralität und Religion — glücklicher als bisher zu sein? — Sie muss vor allen Dingen sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen ma-

chen. Das erkennende Subjekt muss in sich selbst einkehren und auf sich selbst aufmerken, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen — mit einem Worte: Man muss philosophiren, philosophiren in der echten und eigentlichen Bedeutung des Worts *).

Nun kann man nicht leugnen, dass unter den Männern, welche in der gelehrten Welt unter dem Namen der Philosophen bekannt sind, es schon in den älteren Zeiten, wo das Streben nach höherer Weisheit bei den Griechen gleichsam einheimisch war, denkende Köpfe gab, welche ihren Spekulazionen diese Richtung gaben, und Sokrates kann gewissermaafsen der erste Philosoph in jener echten und eigentlichen Bedeutung genannt werden. Denn so wenig er auch eigentlich spekulativer Kopf war, so sehr er auch alles Spekuliren verabscheute — vielleicht weil er die Spekulazion nur von einer bösen Seite (unter den Sophisten) kennen gelernt hatte — so grofs sind seine Verdienste um die Philosophie dadurch, dass er die philosophirende Vernunft zuerst auf

*) Man nennt zwar zuweilen auch in einem weitern Sinne jedes Forschen nach Gründen und Ursachen, jedes Suchen nach Prinzipien und Gesetzen ein Philosophiren. Aber eben dieses Forschen und Suchen, was ist es denn im Grunde anders, als ein Reflektiren auf uns selbst, wo nicht unmittelbar, so doch mittelbar, wiefern nämlich das Aüfsere ein Abdruck des Innern, die wahrgenommenen Gegenstände um uns her ein Widerschein unseres Selbst, die Welt im Grofsen (μακροκοσμος) ein Abbild der Welt im Kleinen (μικροκοσμος) ist. Nimmer würdet ihr in der aüfsern Natur Gesetze durch Erfahrung entdecken, wenn nicht vor aller Erfahrung in eurer innern Natur Gesetze der Erkenntniss überhaupt bestimmt, wenn nicht eben diese Gesetze diejenigen Prinzipien wären, die ihr bei allem euren Suchen und Forschen mehr oder weniger vor Augen habt. Immer ist und bleibt es also die ursprüngliche Einrichtung eures Gemüths, immer seid und bleibt es ihr selbst, was den — unmittelbaren oder mittelbaren — Gegenstand eures Philosophirens ausmacht.

des Praktische hinleitete. Das Praktische ist es, was dem Menschen eine eigne Welt in ihm selbst ankündigt, was ihn zuerst auf einen Unterschied des Aüſsern und Innern hinweist, was ihn eine Thätigkeit kennen lehrt, deren Quelle einzig in ihm selbst ist, was ihn nöthigt, in sich selbst einzukehren und auf sich selbst aufzumerken, indem er sich nicht bloſs als einen Theil der Sinnenwelt, die ihn umgibt, sondern als ein Glied einer andern Welt, einer höhern Ordnung der Dinge, betrachtet, deren Gesetze in ihm selbst verborgen liegen und ihm nur durch sich selbst bekannt werden. Bei dem Allen war die dem Sokrates eigne Art zu philosophiren viel zu einseitig und beschränkt, als dass durch sie die Philosophie im vollen Sinne des Worts sehr gefödert werden konnte. Eben darum, weil er einzig und allein das Praktische, das auf das Leben unmittelbar Anwendbare berücksichtigte, und dagegen alles, was über diese Anwendung hinaus liegt, als unnütze Grübelei verwarf, beschränkte er sein Γνωθι σεαυτον so, dass es ihm mehr um die moralische, als um die szientifische oder eigentlich philosophische Selbsterkenntniss zu thun war, indem er das Bedürfniss einer solchen höhern und umfassendern Selbsterkenntniss gar nicht zu ahnen schien, vielweniger beherzigte.

Ob nun gleich Plato, Aristoteles und einige andre Griechen von entschiednem philosophischen Geiste dieses Bedürfniss lebhafter fühlten, und, indem sie ihm abzuhelfen suchten, dem Ziele der philosophirenden Vernunft sich näherten: so verlieſs man doch unglücklicher Weise den von ihnen betretenen Weg nur allzu bald, und entfernte sich dadurch eben so schnell wieder von jenem Punkte. Ein dogmatischer Dünkel in transzendenten Spekulazionen auf der einen Seite und eine an der Vernunft selbst verzweifelnde Skepsis auf der andern bemächtigten sich der spätern griechischen Philo-

sophen. So wurde die philosophirende Vernunft mittels ihrer Repräsentanten gleichsam durch sich selbst aufgerieben. Das Philosophiren hörte nach und nach ganz auf, und was man etwa noch Philosophie nannte, war ein seltsames Gemisch von dialektischen Spitzfindigkeiten und religiosen Schwärmereien, ein verworrenes Chaos von unverständlichen Vernunftgrübeleien und vernunftwidrigen Kirchensatzungen.

Seitdem erwachte das Studium echter Philosophie nicht eher wieder, als bis die philosophirende Vernunft, gereitzt durch die Ueberreste der alten griechischen Weisheit, wieder anfing, nach Selbsterkenntniss zu streben, bis die Philosophen von neuem in sich selbst zurückgingen und sich selbst zum Gegenstande ihrer Untersuchungen machten, um die reine Form des menschlichen Geistes d. h. seine ursprüngliche Handlungsweise, die Bedingungen, Gesetze und Schranken seiner gesammten Thätigkeit kennen zu lernen. Dieses Studium aber, welches in neuern Zeiten Leibnitz, Locke und Hume durch ihre Versuche über den menschlichen Verstand sehr glücklich einleiteten*), wurde erst von Kant durch eine umfassendere und eindringendere Kritik der sämmtlichen Gemüthsvermögen auf richtigere Prinzipien zurückgeführt und dadurch fester begründet, obwohl bei weitem nicht vollendet; daher seitdem noch eine Menge anderweiter Versuche, den menschlichen Geist

*) Locke sagt ausdrücklich gleich im Anfange seines Werks (Thl. I. S. 2. nach Tennemann's Uebersetzung): „Eine Untersuchung über den Ursprung, die Gewissheit und den Umfang „der menschlichen Erkenntniss, über die Gründe und Grade des „Glaubens, der Meinung und des Beifalls ist der Gegenstand und „Zweck dieses Werkes." Dieselbe Richtung hatten die Werke der andern beiden Männer, und schon um dieser echt philosophischen Richtung willen sind ihre Versuche äußerst schätzbar, wenn sie auch nicht gelungen sind.

zur völligen Erkenntniſs seiner selbst zu bringen, von Reinhold, Fichte, Schelling, Abicht, Bouterweck, Bardili u. A. mit mehr oder weniger Erfolg gemacht worden sind.

Sich selbst zu erkennen und zu verstehen ist also wenigstens der nächste Zweck des Philosophirens. Aber hat es nicht noch einen entferntern, höhern Zweck? Warum will ich mich denn kennen und verstehen lernen? Warum strebt denn der menschliche Geist, wenn einmal der Trieb zum Erkennen und Verstehen in ihm erwacht ist, wenn er einmal die bestimmte Richtung zum Nachforschen über sich selbst und alles, was mit ihm in Beziehung steht, genommen hat, so unaufhaltsam nach Einheit und Vollendung? Warum ruht er nicht eher, als bis er ein Höchstes und Letztes gefunden hat oder wenigstens gefunden zu haben glaubt, woran er alles Uebrige knüpfen kann? — Friede in und mit sich selbst, Harmonie im Denken wie im Wollen, im Erkennen wie im Handeln, oder mit andern Worten: Bewusstsein des Zusammenstimmens unsrer gesammten Thätigkeit zur Erreichung unsrer Bestimmung ist das letzte Ziel der Vernunft überhaupt, mithin auch der philosophirenden.

Friede in und mit sich selbst ist für den Menschen nur auf eine doppelte Weise erreichbar. Einmal überlässt er sich ganz der Leitung der Natur. Indem er ruhig auf dem Standpunkte stehen bleibt, den ihm diese angewiesen hat, spekulirt er nicht über sich selbst und was um ihn her ist. Die ihm vermöge der ursprünglichen Einrichtung seines Gemüths nothwendige Ansicht der Dinge befriedigt ihn ganz in Ansehung des Theoretischen (des Erkennens und Wissens), und in Ansehung des Praktischen (des Thuns und Lassens) hört er in seinem Innersten eine Stimme (das Urtheil des Gewissens), die ihm in jedem gegebnen Falle unmittelbar (ohne vor-

ausgegangenes Räsonnement) ankündigt, was recht und gut ist. Sein Führer im Denken und Thun ist blofs der sogenannte gemeine oder natürliche Verstand, der, sobald er nur gesund d. h. wirklich natürlich, nicht verkünstelt ist, den Menschen gewiss zum Frieden in und mit sich selbst leitet, so lange der Mensch nur seiner Leitung folgt.

Aber es ist in dem Menschen ein Prinzip der Selbthätigkeit verborgen, wodurch er auch sein eigner Führer mit Bewusstsein werden kann; es ist in ihm ein Trieb verborgen, wodurch er für unendliche Entwickelung seiner natürlichen Anlagen empfänglich wird. Sobald dieser Unendlichkeitstrieb in ihm erwacht, wird auch jenes Selbthätigkeitsprinzip rege; denn beide sind im Grunde einerlei. Der Mensch entzieht sich nun, zwar nicht ganz der Aufsicht der Natur — denn sie hat als Beherrscherin aller ihrer Werke noch immer Gewalt über ihn und behält aus mütterlicher Sorgfalt stets ein aufmerksames Auge auf ihn, damit er sich nicht zu weit von seiner Bestimmung entferne — aber doch ihrer Vormundschaft, und fängt an, selbst etwas aus sich zu machen, sein eigner Bildner zu werden. Unbekannt aber mit dem, was er aus sich machen, und mit der Art und Weise, wie er es machen soll, thut er einen Fehlgriff nach dem andern. Ein unruhiges Sehnen und Streben nach etwas Absolutem treibt ihn, wie der Wind ein wankendes Rohr, bald hier hin, bald dort hin. Seine Kräfte verlieren ihr Gleichgewicht und gerathen in Widerstreit. Er wird sich selbst unbegreiflich und zweifelt endlich gar, dass er je, wonach er ringt, erringen werde. Aus dieser peinlichen und gefahrvollen Lage gibt es kein andres Rettungsmittel, als dass er — nicht Kenntnisse auf Kenntnisse häufe; denn je mehr er auf das blofse Sammeln denkt, desto weniger wird er, wie der Geizige,

des Gesammelten froh werden; sondern — in sich selbst einkehre und auf sich selbst aufmerke, um sich selbst erkennen und verstehen zu lernen. Er muss alle seine ursprünglichen Anlagen, seine natürlichen Fähigkeiten und Kräfte, er muss die Gesetze, nach welchen sie entwickelt, geübt und gebildet seyn wollen, er muss die Bedingungen und Schranken seiner gesammten Thätigkeit, er muss seine ganze (physische und moralische) Bestimmung kennen lernen, damit er Harmonie in seine Thätigkeit bringen und so den Frieden in und mit sich selbst herstellen könne — mit einem Worte: Er muss philosophiren *).

*) Man wird, wenn man die Geschichte der Philosophie mit Aufmerksamkeit studirt, sehr häufige Spuren antreffen, dass die Philosophirenden jene höhere Tendenz der Philosophie bei ihren Nachforschungen immer vor Augen hatten. Was war wohl z. B. die *stoische* Apathie und die *epikurische* Euthymie anders, als der in der Brust des Weisen herrschende Friede, nur von zwei verschiednen Seiten angesehn und auf zwei verschiednen Wegen gesucht? In der Stoa wollte man die Harmonie der Erkenntniss- und Begehrungskräfte durch eine künstliche Unterdrückung, in den epikurischen Gärten aber durch eine künstliche Befriedigung der Neigungen erzielen. Ferner, was hatten wohl in ältern Zeiten die *Kyniker* der bessern Art, indem sie der Natur unbedingt folgen wollten, und in den neueren der *Philosoph von Genf*, indem auch er den Naturstand als die wahre Bestimmung des Menschen anpries, sonst vor Augen, als eben jenen Zustand des Friedens in und mit sich selbst? Beide suchten dasselbe Ziel, und meinten, der Mensch könne es nur durch Zurückgehn, nicht durch Fortschreiten erreichen, weil sie es für unmöglich hielten, dass das, was der Mensch selbst aus sich macht, je mit dem, wozu er von Natur bestimmt ist, zusammentreffen könne. Darum empfohlen sie das Leben nach der Natur als das einzig wahre Leben des Menschen, und der gute Rousseau insonderheit empfand stets, selbst mitten im glänzenden Gewühle der großen Welt, die glühendste Sehnsucht danach, ohne sie je dauerhaft befriedigen zu können.

Fassen wir alles bisher Gesagte kurz zusammen, so ergibt sich, dass in der Philosophie das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt eines und dasselbe sei — denn der Philosophirende strebt eigentlich nur nach Selbsterkenntniss und betrachtet diese als Prinzip aller übrigen Erkenntniss — dass diese Wissenschaft jeden, der sich ihrer bemächtigt hat, in den Stand setze, sich selbst und Andern von seinen Ueberzeugungen und Handlungen eine gründliche Rechenschaft zu geben — denn wer sich selbst erkennen und verstehen gelernt hat, muss auch im Stande sein, von allem, was er denkt und thut, befriedigende Gründe anzugeben — dass also die *Philosophie* als eine Wissenschaft von der ursprünglichen Anlage und Bestimmung des Menschen zu betrachten und zu bearbeiten sei — denn nur hier, nicht außer uns und nicht in dem, was dem Menschen erst in der Zeitreihe seines besondern Daseins zufälliger Weise gegeben wird, mithin gar nicht zum wesentlichen, allgemeinen und nothwendigen Charakter der Menschheit gehört, dürfen diejenigen Gründe unsers Denkens und Thuns gesucht werden, welche die Vernunft durchaus befriedigen sollen *).

*) Kant erklärt in der Kritik der reinen Vernunft (S. 867. Ausg. 3.) die Philosophie für „die Wissenschaft von der Be„ziehung aller Erkenntniss auf die wesentlichen Zwecke der Vernunft“ — und in der Kritik der praktischen Vernunft (S. 194. Ausg. 2.) für „die Lehre vom höchsten Gute, wieferne „die Vernunft bestrebt ist, es darin zur Wissenschaft zu bringen.“ Diese Erklärungen sagen ungefähr dasselbe, was die obige Erklärung sagt, die indessen tiefer unten mit einer bestimmteren vertauscht werden wird. Hier sollte nur vorläufig der Charakter der Philosophie und ihre durchaus praktische Tendenz angedeutet werden, welche die alten Philosophen nur selten, die neueren fast stets aus den Augen verloren, indem sie die Philosophie größtentheils als bloße Spekulazion betrachteten und behandelten.

Hieraus erhellet zugleich der **hohe Werth** der Philosophie, durch welchen diese Wissenschaft einen weit über alle andre Wissenschaften erhabnen Rang behauptet, ob man ihr gleich in der Zunft-Anordnung der Wissenschaften, wo nur der politische oder lukrative Werth derselben (ihr Marktpreis) in Anschlag gebracht wurde, den untersten Rang angewiesen hat. Sie muss nämlich vermöge ihres eigenthümlichen Charakters unter allen Wissenschaften das **vornehmste Beföderungsmittel der intellektualen und moralischen Kultur** des Menschen sein. Der **intellektualen** — indem sie theils durch die angestrengteste und vorurtheilfreieste Nachforschung, welche ihr Studium als unerlassliche Bedingung eines glücklichen Erfolges fodert, den Prüfungsgeist überhaupt weckt, nährt und stärkt, theils allen übrigen Wissenschaften Grundsätze darbietet, worauf sie erbaut oder nach welchen sie gebildet werden können; weshalb wir sie auch die **Urwissenschaft** nennen. Der **moralischen** — indem sie zeigt, theils, was der Mensch sein und werden soll, theils, wie und wodurch er es sein und werden kann, mithin ihm die sichersten Mittel zur Entwickelung und Ausbildung seiner Anlagen und zur Erreichung seiner Bestimmung darbietet. Indem sie diefs leistet, wirkt sie gleich wohlthätig für Kopf und Herz und leitet diese beiden Urquellen der menschlichen Thätigkeit, die oft in sehr divergirenden Krümmungen sich durch das Leben hinwinden, in Einen gemeinschaftlichen Strom zusammen. So ist denn die Philosophie — diese erstgeborne Tochter der Pallas Athene — weder eine feile Dirne, um deren Gunst man nur buhlt, um zu tändeln und zu geniefsen; noch eine niedrige Sklavin, bestimmt einer stolzen Gebieterin die Fackel oder die Schleppe zu tragen; sondern eine edle Jungfrau, die nur geliebt und geachtet sein will, um den ewigen Bund

der Wahrheit und Tugend mit ihr zu knüpfen, und nur einem solchen Verehrer sich hingibt. Aber wem sie sich so hingegeben hat, dem gibt sie auch süſsen Genuss in den Stunden der Ruhe und süſse Erleichterung in den Stunden der Arbeit.

Die Philosophie als ein wissenschaftliches Ganze besteht aus mehren Theilen, welche zwar wie die Theile eines organischen Körpers genau zusammenhangen, aber doch abgesondert von einander dargestellt und so als einzele philosophische Wissenschaften betrachtet werden können. Diese Zergliederung der Philosophie in ihre Theile beruht auf Gründen, die in der Natur der Wissenschaft selbst und ihres Gegenstandes liegen, mithin hier noch nicht angezeigt werden können. Vorläufig also nur so viel.

Bekanntlich theilt man die Philosophie in zwei Haupttheile, die theoretische und praktische Philosophie, wovon sich jene mit dem Vorstellen und Erkennen, diese mit dem Bestreben und Handeln (als Thätigkeiten des menschlichen Geistes, die ursprünglich an gewisse Gesetze gebunden sein müssen) beschäftigen soll. Könnte man nicht diesen beiden Haupttheilen der Philosophie noch eine anderweite Wissenschaft vorausschicken, welche über die philosophische Erkenntniss überhaupt Untersuchungen anstellte und dadurch die ersten Bedingungen und Bestandtheile der Philosophie als Wissenschaft auszumitteln suchte? Diese Wissenschaft könnte mit Recht urwissenschaftliche Grundlehre (*archologia philosophica* s. *philosophia fundamentalis*) heiſsen, und müsste die gemeinschaftliche Basis der theoretischen und praktischen Philosophie, mithin an und für sich selbst weder bloſs theoretisch, noch bloſs praktisch,

sondern beides zugleich sein, ob sie gleich, wenn jemand einmal die Eintheilung der Philosophie in die theoretische und praktische als Haupteintheilung beibehalten wollte, auch zur theoretischen Philosophie gerechnet werden könnte. Aufserdem stünde ihr die theoretische und praktische Philosophie als abgeleitete Philosophie (*philosophia derivativa*) entgegen, weil die Lehrsätze dieser als Folgesätze jener anzusehen wären. In dieser Rücksicht wäre die Fundamentalphilosophie (nicht die Logik, die nur ein Theil der theoretischen Philosophie ist) das eigentliche wahre *Organon* der Philosophie, weil durch sie erst die Philosophie als ein in sich selbst geschlossenes systematisches Ganze möglich würde. Uebrigens müssten in derselben unstreitig zuerst die Prinzipien und Elemente der philosophischen Erkenntniss selbst aufgesucht und dargelegt werden, um sodann die Art und Weise oder die Methode auszumitteln, wie jenen zufolge eine solche Wissenschaft, als die Philosophie sein soll, zu Stande gebracht werden könne. Daher zerfiele die Fundamentalphilosphie nothwendig in zwei Haupttheile, welche man am schicklichsten die philosophische Elementarlehre und die philosophische Methodenlehre nennen könnte.

Erster Theil.

Philosophische Elementarlehre.

§. 1.

Ich versetze mich, indem ich zu philosophiren anfange, in den Zustand des Nichtwissens, weil ich erst ein Wissen in mir erzeugen will.

Anm. Da die Philosophie als Wissenschaft ein Wissen enthalten, sich aber zugleich über alle andre Wissenschaften erheben und nach den Gründen des in ihnen enthaltenen Wissens fragen soll: so ist es der Natur des Philosophirens angemessen, dass derjenige, der erst zu philosophiren anfängt, sich freiwillig in den Zustand des Nichtwissens versetzt. Wir (d. h. Verfasser und Leser, welche beiderseits unter dem obigen Ich zu verstehen sind) thun, als wenn wir eben jetzt erst zu philosophiren anfingen. Wir versetzen uns also auch in Gedanken in jenen Zustand hinein. Die Philosophie hebt folglich mit der Agnosie, nicht mit der Skepsis an. Denn um etwas zu bezweifeln, muss jemand schon etwas zu wissen wenigstens vorgeben. Da wir aber noch nichts zu wissen eingestehn, so kann auch vernünftiger Weise noch kein Zweifel stattfinden. Ueberdieſs wär' es bedenklich, gleich mit der Skepsis zu beginnen, weil man dadurch in Gefahr käme, gleich von vorn herein Partei zu nehmen, nämlich die Partei der Skeptiker, von der sich erst in der Folge ausmitteln lässt, was von ihr zu halten sei.

§. 2.

Ungeachtet ich mich in den Zustand des Nichtwissens versetzt habe, so find' ich doch, indem ich zu philosophiren anfange, schon ein Wissen in mir vor und ich würde ohne dieses schon vorhandne Wissen gar nicht darauf fallen können, noch ein anderweites Wissen in mir zu erzeugen.

Anm. Man würde gar nicht sagen können, dass man sich in den Zustand des Nichtwissens versetzen und ein Wissen in sich erzeugen wolle, wenn man nicht schon irgend ein Wissen in sich fände. Denn um jenen Zustand auch nur denken und nach dem Wissen streben zu können, muss man ein (wirkliches oder angebliches) Wissen schon in sich angetroffen haben. Was bedeutet es also eigentlich, wenn man sagt, man versetze sich in den Zustand des Nichtwissens und wolle ein Wissen in sich erzeugen? Die Antwort auf diese Frage enthält der folgende Satz.

§. 3.

Indem ich mich in jenen Zustand versetze, suspendir' ich bloſs mein schon vorhandnes Wissen d. h. ich nehm' es einstweilen nur als etwas an, dessen Gewissheit erst erprobt oder ergründet werden soll. Ich betrachte demnach alles mein Wissen als ungewiss und strebe nach einem höheren Wissen, das gewiss ist.

Anm. Wenn Plato im *Symposium* (*Opp. Vol.* X. *pag.* 233. *ed. Bip.*) sagt: Τινες οἱ φιλοσοφουντες, ει μητε οἱ σοφοι μητε οἱ αμαθεις; Δηλον δη τουτο γε ηδη και παιδι, ὁτι οἱ

μεταξυ τουτων αμφοτερων — so will er damit offenbar den Gedanken ausdrücken, dass man sich beim Philosophiren in Ansehung des Wissens in einem mittleren Zustande befinde. Man ist nicht ganz unwissend (αμαθης), indem man bereits eine Art von Wissen in sich vorfindet; aber man ist auch noch nicht vollkommen wissend (σοφος), indem man erst nach einem solchen Wissen strebt. Indem ich mich also im Anfange des Philosophirens in den Zustand des Nichtwissens versetze, so heifst diefs nicht: Ich vertilge in mir alles bisherige Wissen; denn das wäre weder möglich noch nöthig und heilsam; sondern es heifst nur so viel: Ich lass' es dahin gestellt sein, ob mein bisheriges Wissen als ein wirkliches Wissen gelte oder nicht, ob es wahr oder falsch, gewiss oder ungewiss sei. Diefs wollte wahrscheinlich Des Cartes sagen, wenn er seine *Meditationes de prima philosophia* mit den Worten beginnt: „*Animadverti jam* „*ante aliquot annos, quam multa ineunte aetate falsa pro* „*veris admiserim, et quam dubia sint, quaecumque istis* „*postea superstruxi; ac proinde funditus omnia semel in* „*vita esse evertenda, atque a primis fundamentis denuo* „*inchoandum, si quid aliquando firmum et mansurum cupiam* „*in scientiis stabilire.*" Er meinte hier wirklich nur die Agnosie, nicht die Skepsis, nur das Dahingestelltseinlassen des bisherigen Wissens, nicht das absolute Bezweifeln und Verwerfen desselben, drückte sich aber etwas unpassend aus, indem er sagte; „*Funditus omnia esse evertenda.*" Man sieht diefs auch aus dem ersten Satze seiner Schrift: *Principia philosophiae*, wo er nicht vom „*funditus evertere omnia*" redet, sondern blofs vom „*dubitare de iis, in quibus vel* „*minimam incertitudinis suspicionem reperiamus.*" In der Folge wird diefs durch Unterscheidung des logischen und des transzendentalen Zweifels noch deutlicher werden.

§. 4.

Das ungewisse Wissen soll ein problematisches, das gewisse ein apodiktisches heifsen. Daher muss die philosophische Elementarlehre wieder in zwei Abschnitte zerfallen, einen problematischen und einen apodiktischen.

Anm. 1. Wenn man nämlich von der einen Art des Wissens (dem ungewissen) zur andern (dem gewissen) übergehen will, so muss man sich zuvörderst sein problematisches Wissen selbst vorlegen, um die Aufgaben kennen zu lernen, die man in und durch die Wissenschaft zu lösen hat, sodann aber diejenigen Bedingungen aufsuchen, von welchen die Auflösung jener Aufgaben abhangen und wodurch man zu einem apodiktischen Wissen zu gelangen im Stande sein möchte. Denjenigen Abschnitt der Elementarlehre, worin das Erste geschieht, kann man also die problematische Elementarlehre, denjenigen aber, worin das Zweite geschieht, die apodiktische Elementarlehre nennen. Jene könnte man auch philosophische Problematik, diese philosophische Apodiktik nennen. Das Apodiktische aber bedeutet hier nicht das Demonstrable, ob es gleich von *ἀπόδειξις*, *demonstratio*, seinen Namen hat, sondern das Gewisse oder Zuverlässige in der Erkenntniss überhaupt, es mag auf Demonstrazion beruhen oder nicht, mittelbar oder unmittelbar gewiss sein. Auch hierüber wird die Folge nähern Aufschluss geben.

Anm. 2. Es ist ein grofser, fast von allen bisherigen Philosophen begangener Fehler, wenn man gleich beim Anfange des Philosophirens mit apodiktischen Behauptungen hervortritt *). Man macht dadurch einen

*) Auch Kant begeht diesen Fehler, indem er seine Kritik

Sprung, bei dem das Fehltreten schwer zu vermeiden sein möchte und der für das ganze System ein wahrer *salto mortale* werden kann. Denn es entstehen daraus eine Menge von *petitionibus principii*, durch welche, sobald sie entdeckt werden, das System in seiner Grundfeste erschüttert wird. Weit natürlicher und dem Gange der vorsichtig philosophirenden Vernunft angemessener ist es, bevor man vom Nichtwissen zum apodiktischen Wissen übergeht, das problematische Wissen sich selbst vorzulegen, um vorerst nur einzusehn, worüber denn eigentlich philosophirt und was für Aufgaben in der Philosophie gelöst werden sollen. Besonders ist dieses Verfahren beim Vortrage der Philosophie für die studirende Jugend zu beobachten. Denn dadurch wird das jugendliche Gemüth zum apodiktischen Wissen gleichsam vorbereitet und für das Philosophiren empfänglich gemacht, weil es das Bedürfniss desselben fühlen lernt. Fängt man aber gleich mit apodiktischen Behauptungen an, so sind die Zuhörer wie aus den Wolken gefallen und verstehen entweder gar nichts oder glauben dem Lehrer mit blindem Vertrauen auf sein Wort alles, was er ihnen vorsagt.

mit den Worten beginnt: „Dass alle unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel." — Er will zwar nachher diesen zweifellosen Satz zum Ueberflusse noch beweisen; aber dieser Beweis enthält eine Menge apodiktischer Behauptungen, die eines weitern Beweises auch wohl bedurft hätten.

Der philosophischen Elementarlehre

erster Abschnitt.

Problematische Elementarlehre
oder
philosophische Problematik.

§. 5.

Ich weiſs von mir selbst und von etwas auſser mir und unterscheide beides von einander. Mich selbst nenn' ich Mensch, alles Etwas auſser mir Welt.

§. 6.

Indem ich beides unterscheide, stell' ich mir beides vor. Ich halte mich daher selbst für ein Vorstellendes, und das Etwas auſser mir für ein Vorgestelltes.

§. 7.

Ich unterscheide auch an mir selbst (dem Menschen) etwas Inneres und nenn' es Geist oder Seele, und etwas Aüſseres und nenn' es meinen Körper oder Leib, indem ich diesen als ein Aüſseres betrachte, das unmittelbar zu mir selbst gehört, wodurch ich zugleich mit dem Aüſsern, das nicht unmittelbar zu mir selbst gehört, in Verbindung stehe.

§. 8.

Ich unterscheide ferner an mir selbst gewisse Thätigkeiten und beziehe einige derselben auf mein Inneres und andre auf mein Aüſseres. Darum leg' ich mir gewisse Vermögen, Fähigkeiten oder Kräfte bei und betrachte diese als die Quellen von jenen Thätigkeiten.

§. 9.

Ich unterscheide weiter in der Welt mancherlei Einzeldinge und finde unter ihnen theils solche, die ich in Ansehung ihrer organischen Struktur, ihrer lebendigen Bewegung und ihrer vernünftigen Thätigkeit als Wesen von gleicher Art mit mir selbst betrachten muss, theils solche, die von mir selbst wesentlich verschieden sind. Den Inbegriff aller dieser Dinge nenn' ich auch die Natur und betrachte mich selbst, wiefern ich zu diesen Dingen mit gehöre, als einen Theil der Natur.

§. 10.

Ich unterscheide Sein von Nichtsein und lege mir selbst und den Dingen auſser mir ein Sein oder Dasein bei. Indem ich aber das, was ist, wahrnehme, betracht' ich es entweder als ausgedehnt oder als aufeinanderfolgend. Ich beziehe daher alles, was ich wahrnehme, theils auf den Raum, wiefern es neben einander ist, theils auf die Zeit, wiefern es nach einander ist.

§. 11.

Ich unterscheide bei den mannichfaltigen Gegenständen, welche ich in Raum und Zeit wahrnehme, das Bestehende und Dauernde von dem Veränderlichen und Vergänglichen, und suche den Grund von dem, was ist und geschieht, immer in etwas Anderem, was ich als Ursache desselben ansehe.

§. 12.

Ich unterscheide das, was ist und geschieht, als wirklich, von dem, was sein und geschehen könnte, und daher bloſs möglich heiſst, und betrachte einiges Wirkliche als zufällig, andres hingegen als nothwendig.

§. 13.

Ich unterscheide ferner das, was ich leide, von dem, was ich thue; das, was ich thun muss, von dem, was ich thun soll; das, wozu ich von Natur geneigt bin und angetrieben werde, von dem, wozu ich durch mein Gewissen verpflichtet bin und mich selbst entschlieſse; das, was ich irgend wo und wann gethan habe, von dem, was ich hätte thun können, wenn ich gewollt hätte.

§. 14.

Ich lege mir also von der einen Seite gewisse Verbindlichkeiten oder Pflichten auf, und von der andern eine gewisse Willkühr

oder Freiheit bei, und unterscheide davon den Zwang oder die Nothwendigkeit der Natur.

§. 15.

Ich unterscheide demnach eine doppelte Ordnung und Regelmäſsigkeit. Die Eine beziehe ich auf das, was in der Natur ist und geschieht und was von Gesetzen abhangt, nach denen es sein und geschehen muss. Die Andre beziehe ich auf das, was ich selbst und andre Menschen thun und lassen und was von Gesetzen abhangt, nach denen es gethan oder gelassen werden soll.

§. 16.

Ich unterscheide weiter das, was ich mit diesen meinen Sinnen (anschauend und empfindend) wahrnehme, von dem, was ich bloſs denke; ich schlieſse aber auch oft von dem, was ich wahrnehme, auf etwas Andres, was ich nicht wahrnehme, aber doch, als zu dem Wahrgenommenen nothwendig gehörig, voraussetze.

§. 17.

Ich unterscheide sogar überhaupt das, was wahrgenommen werden kann, von demjenigen, was gar nicht in die Sinne fallen kann, was ich aber doch als etwas Höheres — über die Sinne weit Erhabnes, jenseit der Schranken der Endlichkeit und Hinfälligkeit Lie-

gendes — durch meine Vernunft zu vernehmen glaube; und betrachte mich daher selbst nicht blofs als ein sinnliches, sondern auch als ein vernünftiges Wesen.

§. 18.

Ich mache endlich überhaupt mannichfaltige Unterschiede in Ansehung dessen, was ich als wahr oder falsch, angenehm oder unangenehm, nützlich oder schädlich, schön oder häslich, recht oder unrecht, gut oder bös, vollkommen oder unvollkommen u. s. w. beurtheile, und finde an dem Einen natürliches Wohlgefallen, an dem Andern hingegen ein natürliches Misfallen.

§. 19.

Worauf gründen sich nun alle diese Unterschiede? Ist auch alles so, wie ich mir's vorstelle, oder nicht? Bin ich selbst und ist etwas außer mir wirklich, oder ist alles nur leere Vorstellung, Einbildung, Schein? — Wozu bin ich aber, wenn ich bin, und wozu ist alles, was ich um mich her wahrnehme, wenn es ist? — Ist all mein Sein und Wissen und Thun etwas durchaus Zweckloses, oder hat es einen bestimmten Zweck, den ich mir selbst setzen soll, und welches mag dieser Zweck sein?

Anm. So fragt der Philosophirende sich selbst, und auf diese Fragen sucht er durch sein Philosophiren die für ihn und für alle, die mit ihm philosophiren wollen,

gültigen Antworten zu finden. Wohlan also — sagt er gleichsam zu sich selbst — ich will tiefer in mich selbst hinein; ich will Alles, was mich betrifft, so weit ich nur immer kann, zu erforschen und zu ergründen suchen! Denn ich fühle in mir ein dringendes Bedürfniss nach Gewissheit in meinem Wissen, ein unaufhaltsames Streben nach Vollständigkeit in der Kenntniss meines Selbst, ein unnennbares Sehnen nach befriedigender Beantwortung jener Fragen, um mir von meinen Ueberzeugungen und Handlungen gründliche Rechenschaft zu geben. Sollte mir auch manches noch räthselhaft bleiben, sollt' ich auch auf gewisse unübersteigliche Schranken meiner Erkenntniss stofsen, sollt' ich gar in mancherlei Irrthümer fallen und statt des gehofften Lichtes neue Dunkelheiten, statt der gesuchten Gewissheit neue Zweifel finden — was thut es? was kann ich dabei verlieren? — Schon das wird mir hoher Gewinn sein, wenn ich weifs, wie weit mein Wissen überhaupt gehen kann; schon das wird mich beruhigen, wenn ich einsehe, wo und warum ich auf weitere Einsicht verzichten muss. Auch beim unglücklichsten Erfolge meines Spekulirens bleibt mir doch Eins, wonach ich mich im Leben richten kann und will — die innere Stimme des Gewissens — mag es übrigens damit eine Bewandniss haben, welche es wolle! Die Fehltritte der Spekulazion können ja einen redlichen Forscher nicht zum Verbrecher machen und eine falsche Spekulazion ist darum noch keine schlechte oder böse Spekulazion.

§. 20.

Um in Ansehung der wichtigen Probleme, die ich mir selbst vorgelegt habe, zu einer festen und gewissen Ueberzeugung zu gelangen, muss ich zuvörderst wohl jene Probleme vereinfachen

d. h. auf einige Hauptfragen zurückführen, von deren Entscheidung die Entscheidung aller übrigen abhangen dürfte.

§. 21.

Diese Fragen sind folgende:

1. Wovon soll ich bei meinen Nachforschungen ausgehn oder worauf mag sich die Erkenntniss, nach der ich strebe, stützen?

2. Wie weit kann ich in meinen Nachforschungen fortgehn oder wo muss ich meinen Nachforschungen ein Ziel setzen?

3. Wie vielfach ist meine Thätigkeit oder auf wie mancherlei Art kann ich überhaupt wirksam sein?

4. Worauf bezieht sich meine gesammte Thätigkeit oder wohin soll sie zuletzt gerichtet sein?

§. 22.

Ich werde also zuerst die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniss aufsuchen, sodann den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens bestimmen, hernach die ursprüngliche Form meiner gesammten Thätigkeit nach ihren Grundzügen darstellen, und endlich den höchsten und letzten Zweck derselben erforschen müssen.

Anm. Die Fundamentalphilosophie, wieferne sie Elementarlehre ist, hat es nur mit Auflösung dieser vier Hauptprobleme zu thun; denn hievon hangt die Auflö-

sung aller andern philosophischen Probleme ab. Die apodiktische Elementarlehre zerfällt also sehr natürlich wieder in vier Hauptstücke, und was nicht in diesen vier Hauptstücken verhandelt werden kann, gehört entweder in die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie oder in andre philosophische Disziplinen, welche die Derivativphilosophie (theoretische und praktische) ausmachen, wie sich tiefer unten in der Methodenlehre von selbst ergeben wird.

Der philosophischen Elementarlehre zweiter Abschnitt.

Apodiktische Elementarlehre *oder* *philosophische Apodiktik.*

Erstes Hauptstück.

Von den obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniss.

§. 23.

Unter den **obersten** Prinzipien der philosophischen Erkenntniss versteh' ich solche Gründe und Grundsätze, welche unmittelbar oder durch sich selbst gewiss, mithin die höchsten und letzten Bedingungen der Gültigkeit alles dessen sind, was man in philosophischer Hinsicht behauptet oder für wahr hält.

Anm. Das Wort Prinzip ist im Deutschen eben so zweideutig, als *principium* im Lateinischen und αρχη im Griechischen. Es kann sowohl einen Grund als einen Grundsatz bedeuten, und die Philosophen haben es auch bald in dieser bald in jener Bedeutung gebraucht. Wir lassen es einstweilen beides zugleich anzeigen. In dem Verlaufe der Untersuchung wird sich die eine Bedeutung von der andern von selbst scheiden.

Hier sollte jene Zweideutigkeit, die in die Untersuchung über die Prinzipien der Philosophie so viel Verwirrung gebracht hat, nur vorläufig bemerkt werden.

§. 24.

So lang' ich dergleichen Prinzipien (§. 23) nicht aufweisen kann, so lange mag ich immer mich von dem Einen auf das Andre berufen, immer von einer Erkenntniss (*C*) zur andern (*B*) verweisen; ich hätte doch nimmer ein Erstes in meiner Erkenntniss (*A*), worauf ich mit völliger Sicherheit fuſsen könnte, um von dannen weiter fortzuschreiten. Jedes *A*, von dem ich etwan ausginge, um doch nur einen Anfang zu haben, wäre bloſs ein relatives, aber kein absolutes *A*, weil es immer wieder ein anderweites *A* voraussetzte und von diesem stillschweigend seine Gültigkeit erborgte.

§. 25.

Aber gibt es denn auch solche Prinzipien? Ruht die Erkenntniss wirklich auf einem oder mehren *A*, über welche hinaus kein weiterer Rückgang in der Begründung der Erkenntnisse möglich ist? Wie wenn eben die Natur meiner Erkenntniss, die wesentliche Konstituzion des erkennenden Subjektes einen solchen Rückgang in's Unendliche foderte? wenn eben darin das Fortschreiten in der Erkenntniss bestände, dass ich unaufhörlich rückwärts gehen, dass ich immerfort hinaufsteigen müsste zu höheren Be-

dingungen oder immerfort hinabsteigen zu tiefern Gründen, ohne je ein Höchstes oder Tiefstes finden zu können?

§. 26.

Ich weifs nicht, was ich hieraufantworten soll. Denn ich sehe wohl ein, dass ich demjenigen, welcher leugnete, es gebe oberste Prinzipien der philosophischen Erkenntniss, nicht beweisen könnte, es gebe allerdings dergleichen, weil ich, um nur überhaupt einen Beweis vollständig und durchaus befriedigend führen zu können, schon dergleichen Prinzipien gefunden haben müsste. Dann wäre aber jener Beweis gar nicht nöthig, sondern ich dürfte nur die Prinzipien schlechtweg aufzeigen.

§. 27.

Allein auf der andern Seite seh' ich auch ein, dass eben darum niemand das Gegentheil beweisen kann. Denn er müsste mich ja dann selbst auf solche Prinzipien verweisen, mithin das, was er mit Worten behauptete, durch die That selbst widerlegen. Daraus aber, dass er und ich noch keine solche Prinzipien kennen, dürften wir doch wohl nicht ohne Uebereilung und Anmaafsung folgern, dass es überhaupt keine gebe.

§. 28.

Was soll ich denn also thun? Soll ich die Frage, ob es absolute Prinzipien (§. 24)

gebe, als unentschieden und unentscheidbar dahin gestellt sein lassen? — Das kann ich nicht, wenn ich anders nach einer gründlichen Erkenntniss strebe, die meine Vernunft völlig befriedigen soll. Ich fühle ein Bedürfniss in mir, absolute Prinzipien zu suchen, und um sie suchen zu können, muss ich wenigstens voraussetzen, dass es dergleichen gebe.

§. 29.

Da ich nicht demonstriren kann, dass es Prinzipien der philosophischen Erkenntniss gebe (§. 26), mir aber auch Niemand das Gegentheil beweisen kann (§. 27): so postulir' ich Prinzipien d. h. ich nehme an, es gebe dergleichen, weil ich den Versuch machen will, sie zu finden. Wär' ich so glücklich, sie zu finden, so dürft' ich sie nur monstriren, um faktisch darzuthun, dass die philosophische Erkenntniss wirklich auf sichern Prinzipien ruhe.

Anm. Der Satz: Es gibt Prinzipien der philosophischen Erkenntniss, ist offenbar nichts anders als ein Postulat der philosophirenden Vernunft, und zwar das erste, oder Grundpostulat derselben, wofern es etwa noch andre Postulate in der Philosophie geben sollte. Man kann gar nicht philosophiren wollen, ohne wenigstens für möglich zu halten, dass man durch das Philosophiren auf etwas Schlechthin-Gültiges in der Erkenntniss geführt werde. Selbst der Skeptiker muss, wenn er zu philosophiren anfängt, und bevor er durch sein Philosophiren das Resultat gefunden zu haben meint, es gebe nichts Absolut-Gewisses in der

philosophischen Erkenntniss, jenes Postulat als solches zugestehn. Sind aber die Prinzipien gefunden und werden sie nun als solche aufgestellt, so verwandelt sich das Postulat in ein Faktum. Wird dann gegen die Prinzipien noch gestritten, so ist der Streit nicht gegen das Postulat, sondern gegen das Faktum gerichtet. Der Gegner sagt alsdann: „Das, was du als Prinzip auf-„stellst, ist es nicht.“ Wird dieses dargethan, so ist zwar das aufgestellte Prinzip als solches ungültig, aber das Postulat der Prinzipien bleibt immer gültig d. h. ich kann mich nach andern Prinzipien umsehn. Daher kann kein Skeptiker in der Welt die Unmöglichkeit eines Absolut-Gewissen in der Erkenntniss darthun; denn könnt' er diefs, so müsst' er selbst sich auf etwas Absolut-Gewisses stützen d. h. er müsste mit sich selbst in einem absoluten Widerspruche stehn. Er opponirt also immer nur gegen das, was ihm Andre als gewiss vorhalten, indem er ihnen Fehler in ihrem Räsonnement (falsche Erklärungen, Erschleichung der Prämissen, Sprünge in den Folgerungen, Inkonsequenzen u. s. w.) aufzuzeigen und dadurch die Ungültigkeit des Räsonnements darzuthun sucht, ohne selbst etwas als gewiss zu behaupten. Er hält es daher nur für unwahrscheinlich, dass die philosophirende Vernunft ein Absolut-Gewisses in der Erkenntniss ergründen werde, weil die bisherigen Versuche dieser Art nach seinem Dafürhalten mislungen sind. Ob und wieferne nun eine solche Methode des Philosophirens (denn offenbar ist der Skeptizismus nur Methode, nicht System) stattfinden könne, wird die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie weiter untersuchen. Hier sollte nur unser vom Skeptizismus völlig unantastbares Postulat der philosophirenden Vernunft, das, wie man leicht einsieht, von den kantischen Postulaten der praktischen Vernunft wesentlich verschieden ist, gehörig ins Licht gestellt werden.

§. 30.

Wenn es, wie ich jetzt, ohne Widerspruch zu befürchten, voraussetzen darf, Prinzipien der philosophischen Erkenntniss gibt, wo mögen sie zu suchen und zu finden sein? Doch wohl in mir selbst? — Sie sollen Prinzipien einer Erkenntniss seyn; die Erkenntniss aber kann ich, wenn ich sie auch etwan auf ein sogenanntes Aüſsere beziehe, doch nur als etwas in mir selbst betrachten. Zugleich sollen sie Prinzipien einer philosophischen Erkenntniss sein (denn um diese ist es mir eben jetzt eigentlich zu thun) d. h. einer solchen, die durch Philosophiren entsteht; das Philosophiren aber muss ich ebenfalls, wenn es auch durch irgend etwas Aüſseres veranlasst werden möchte, als etwas in mir selbst betrachten. Mithin kann ich das, was in irgend einer Hinsicht Prinzip der philosophischen Erkenntniss sein soll, nicht im Aüſsern sondern bloſs im Innern suchen.

§. 31.

Ich will also das sogenannte Aüſsere vor der Hand dahin gestellt sein lassen; ich will davon abstrahiren und bloſs auf das Innere reflektiren, um mich selbst vor allen Dingen zu erkennen. So hoff' ich wenigstens, auf dem kürzesten Wege zum Ziele zu gelangen, und darf nicht fürchten, bei meiner Forschung nach Prinzipien in der unendlichen Mannichfaltigkeit der

mir vorschwebenden, bis jetzt noch sehr räthselhaften, aüſsern Gegenstände mein eignes Selbst zu verlieren. Vielmehr fixir' ich eben dieses Selbst als Hauptgegenstand der zu bewirkenden Erkenntniss, weil, wenn es auſser demselben noch andre Gegenstände der Erkenntniss geben sollte, hierüber doch nur ich selbst mir werde Rechenschaft geben können.

§. 32.

Da ich Prinzipien der philosophischen Erkenntniss überhaupt finden will, so muss ich wohl zuvörderst zu bestimmen suchen, welches dasjenige Prinzip sey, wodurch die ganze philosophische Erkenntniss erst möglich wird d. h. die Grundbedingung der philosophischen Erkenntniss selbst.

§. 33.

Ich will dieses Prinzip das Realprinzip (*principium essendi*) der philosophischen Erkenntniss nennen, um es von denjenigen Prinzipien zu unterscheiden, welche die Ableitung eines bestimmten philosophischen Erkenntnisses aus einem andern möglich machen d. h. die Bedingungen der Gültigkeit der unter und mit einander zusammenhangenden philosophischen Erkenntnisse sind.

§. 34.

Diese Prinzipien will ich Idealprinzipien (*principia cognoscendi*) nennen, weil es Vorstel-

lungen oder Gedanken sind, die ich in Worte fassen und als Sätze aufstellen kann, um sie zur Begründung andrer Sätze zu brauchen.

§. 35.

Die Idealprinzipien sind also eigentliche Grund-Sätze; das Realprinzip hingegen ist gar kein Satz (ob es gleich in einem Satze angedeutet und charakterisirt werden kann), sondern ein Grund der Erkenntniss und mithin auch der Grundsätze, welche zur Erkenntniss gehören. Die Idealprinzipien sind folglich selbst als ein Produkt des Realprinzips zu betrachten und von diesem als Produzenten wesentlich verschieden (§. 23 Anm.).

Anm. Schon hieraus ergibt sich die wichtige Folgerung, dass ein und dasselbe Prinzip nicht beides, real und ideal, zugleich sein könne, dass also wenigstens in dieser Hinsicht von mehr als Einem Prinzipe in der Philosophie die Rede sein müsse. Ob vielleicht auch in andern Hinsichten, wird sich tiefer unten ergeben.

§. 36.

Das Realprinzip der philosophischen Erkenntniss bin ich selbst, der ich philosophire, oder — allgemeiner ausgedrückt — das philosophirende Subjekt. Ich konstituire mich also selbst zu diesem Prinzipe dadurch, dass ich philosophire, und bedarf dazu keiner besondern Rechtfertigung. Ich als der Erkennende überhaupt betrachte

mich aus eigner Machtvollkommenheit als das Realprinzip der Erkenntniss überhaupt. Eben so betracht' ich als der durch Philosophiren Erkennende mich selbst als Realprinzip der philosophischen Erkenntniss. Da ich nun beim Philosophiren von dem Äufsern abstrahire und auf das Innere reflektire, um mich selbst zu erkennen (§. 31), mithin das philosophirende Subjekt zugleich als das, was erkannt werden soll, oder als Gegenstand des Erkennens betrachte, so kann ich mit Recht sagen:

Das Ich, wiefern es sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniss macht, ist das Realprinzip der philosophischen Erkenntniss.

Anm. 1. Hieraus ergeben sich drei wichtige Folgerungen:

1. Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als Subjekt-Objekt, weil es sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniss macht; aber man kann daraus nicht ohne Uebereilung schliefsen, dass es überhaupt oder an und für sich betrachtet auch Subjekt-Objekt sei d. h. dass aufser dem Ich gar nichts Objektives vorhanden, mithin alles Objective, was ich mir dennoch vorstelle, nur Produkt des Ich's sei.

2. Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren zwar als ein Unbedingtes oder Absolutes, weil es sich als Realprinzip der philosophischen Erkenntniss nicht von einem anderweiten Prinzipe als seiner Bedingung ableiten kann, ohne jene Dignität zu verlieren; aber man würde daraus sehr

übereilt schliefsen, dass es auch überhaupt oder an und für sich betrachtet ein Absolutes oder Unbedingtes sei d. h. dass es sich schlechthin selbst setze und alles Andre nur durch und für das Ich gesetzt werde, mithin das Ich weder irgend etwas über noch irgend etwas neben sich habe, von dem es in Ansehung seines Seins und Wirkens abhängig sei.

3. Das Ich denkt sich in, mit und durch das Philosophiren als ein einiges Realprinzip der Erkenntniss, weil es selbst erkennendes Subjekt ist und weil es sich selbst nicht als mehre Subjekte denken kann; allein man würde mit Uebereilung hieraus schliefsen

a. dass es auch das einige Realprinzip aller Dinge, welche erkannt werden, sei d. h. dass es, um Erkenntnisse in sich hervorzubringen, gar keiner gegebnen Gegenstände und keines durch dieselben bestimmten Stoffes der Erkenntnisse bedürfe, sondern alles in und durch sich selbst erzeuge;

b. dass es auch das einige Idealprinzip der Erkenntniss sei d. h. dass Real- und Idealprinzip identisch sei, mithin alle Erkenntnisse (und folglich auch die ganze Philosophie) sich aus einem einzigen Prinzipe deduziren lassen müssen, wenn sie ein Ganzes ausmachen sollen (§. 35. Anm.).

Anm. 2. Die Wissenschaftslehre behauptet bekanntlich, das Ich an und für sich selbst sei Subjekt-Objekt, es sei das Absolute, es sei das alleinige Prinzip der philosophischen und mittels dieser auch aller übrigen Erkenntniss. Diese drei Sätze sind in jenem Systeme charakteristisch und fundamental; denn wer diese Behauptungen zugibt, unterschreibt eben dadurch, wenn er folgerecht denkt, alle übrige Lehrsätze der Wissenschaftslehre. Es zeigt sich aber hier,

dass die Wissenschaftslehre jene drei Sätze blofs durch eine Fallazie, deren sich der Urheber freilich nicht bewusst gewesen sein mag, erschlichen hat. Denn jene Sätze sind zwar in gewisser Hinsicht (*secundum quid)* wahr und gültig, nämlich wieferne das Ich als philosophirendes Subjekt gedacht wird, aber nicht in Beziehung auf das Ich überhaupt oder an und für sich (*simpliciter*). Die ganze Wissenschaftslehre ruht also auf einem *Sophisma amphiboliae*, indem sie, wie die Dialektiker sagen, *a dicto secundum quid ad dictum simpliciter* geschlossen hat.

Anm. 3. Die Philosophen, welche sich zur Mystik hinneigen — wiewohl die ganz im Gefühle lebende und webende Mystik sich eben nicht sonderlich mit der nach Erkenntniss strebenden Philosophie verträgt und daher auf dem Gebiete dieser Wissenschaft keine bleibende Stätte finden zu können scheint — setzen Gott als das alleinige Realprinzip der Philosophie, wenn nicht den Worten, doch dem Sinne und der That nach. Gott, sagen sie, ist das A und O, der Anfang und das Ende aller Dinge, also auch aller Erkenntniss, also auch der Philosophie, und erklären daher diese selbst für eine Wissenschaft von Gott und göttlichen Dingen, für eine Wissenschaft, die nur aus und von Gott kommen, folglich auch nur mit ihm beginnen und enden könne, kurz, für wesentlich einerlei mit der Religion oder der Theologie, wo nicht gar mit der Theosophie, die nicht blofs Gott erkennen, sondern auch alles in, mit und durch Gott erkennen, ja erstreben und erwirken will. Das klingt nun zwar recht fromm, hat aber doch keinen wissenschaftlichen Halt. Wenn sich mit einem Philosophen dieses Schlags überhaupt noch ein vernünftiges Wort reden lässt — was nicht immer der Fall — so kann man nur so mit ihm reden. Du und ich und jedes religiose Gemüth, wir glauben freilich allesammt an

Gott als den Urgrund aller Dinge, und müssen ihn insofern auch für das Realprinzip aller Erkenntniss, somit selbst der philosophischen Erkenntniss oder der Philosophie halten. Allein er ist für diese als Wissenschaft doch kein immanentes, sondern ein völlig transzendentes Prinzip. Der Philosoph als solcher will nicht bloſs mit jedem religiosen Gemüthe an Gott glauben, sondern auch wissen, warum? d. h. er will den Grund jenes Glaubens selbst erforschen, will sich eine vernünftige Rechenschaft davon geben. Diese Frage mag man nun beantworten, wie man wolle, so ist doch soviel klar, dass man sich dabei nicht wieder auf Gott berufen dürfe, wenn die Wissenschaft sich nicht ganz und gar im Kreise herumdrehen soll. Man muss also in sein eignes Gemüth gleichsam hinabsteigen, muss zusehen, wie der Glaube an Gott sich im Gemüthe selbst erzeuge und gestalte, wie das Gemüth religios werde, wie es zur Religion oder die Religion zu ihm komme. Das kann nun nicht anders geschehen, als wenn das Ich als philosophirendes Subjekt sich selbst zum Gegenstande der Erkenntniss macht. Es muss also auch sich selbst innerhalb der Wissenschaft als das Realprinzip der philosophischen Erkenntniss, wie der Erkenntniss überhaupt, betrachten. Wer daher ein anderweites Realprinzip auſser dem Ich annimmt, der verlässt insoferne das Gebiet der Wissenschaft und will von jenseit her ein Prinzip holen, um es gleichsam dahin zu verpflanzen, wo er noch gar keinen Grund und Boden gewonnen hat — ein Verfahren, das unmöglich gelingen kann.

Anm. 4. Weniger vom rechten Wege dürften diejenigen Philosophen abweichen, so da sagen: die Vernunft ist das Realprinzip der Philosophie. Denn die Vernunft heiſst eben darum und soferne philosophirend, weil und wieferne sie nach einer philosophischen Erkenntniss strebt, also diese in sich zu erzeugen sucht;

weshalb auch die Philosophie selbst eine Vernunftwissenschaft heifst. Hier würde sich also der Streit, wenn es einen gäbe, mehr um das Wort als die Sache drehen. Indessen wissen wir bis jetzt von der Vernunft noch eben nicht mehr, als was davon jedem Menschen das gemeine Bewusstsein sagt, vermöge dessen er sich als ein vernünftiges Wesen von allen vernunftlosen Dingen unterscheidet und sich diesen über- oder diese sich unterordnet (§. 17). Erst im dritten Hauptstücke der apodiktischen Elementarlehre, worin von der ursprünglichen Form unsrer gesammten Thätigkeit gehandelt werden soll (§. 22), werden wir auch diejenige Potenz unsrer Thätigkeit, welche man Vernunft nennt, näher kennen lernen; und da wird sich dann auch zeigen, ob und wiefern es einerlei sei, die Vernunft oder das sich selbst zum Erkenntnissgegenstande machende Ich als Realprinzip der Philosophie zu betrachten. Vor der Hand aber bleiben wir bei diesem Ausdrucke als dem verständlichsten stehen. — Wir bemerken hier blofs noch, dass, wenn die alten griechischen Philosophen von einem Realprinzipe (αρχη των οντων) redeten, sie darunter gewöhnlich einen materialen Grundstoff (στοιχειον, *elementum*) verstanden. In diesem Sinne erklärte z. B. Thales das Wasser, Anaximander ein Mittleres zwischen Wasser und Luft, von ihm das Unendliche oder Unbestimmte (το απειρον) genannt, Anaximenes die Luft selbst, Heraklit das Feuer, für den Urstoff der Dinge. Davon aber ist hier gar nicht die Rede.

§. 37.

Ich gehe weiter, um auch die Idealprinzipien der philosophischen Erkenntniss aufzusuchen (§. 34). Denn dass diese Prinzipien vom Realprinzipe wesentlich verschieden sein müssen,

weiss ich nun schon aus meinen bisherigen Untersuchungen §. 33 und 35).

§. 38.

Ich sehe aber voraus, dass ich hier einen neuen Unterschied werde machen müssen. Denn da durch mein Philosophiren eine Erkenntniss, welche philosophisch heifst, und eben dadurch eine Wissenschaft, welche Philosophie heifst, entstehen soll, so gehört dazu theils ein Wissen von dem, was erkannt werden soll, theils eine Art und Weise des Wissens, wodurch es ein systematisches oder wissenschaftliches wird.

§. 39.

Ich folgere hieraus, dass die Idealprinzipien der philosophischen Erkenntniss von doppelter Art seien:

1. Prinzipien der philosophischen Erkenntniss als eines Wissens überhaupt d. h. Grundsätze, welche den Gehalt (*materia*) jener Erkenntniss bestimmen und daher material sind;

2. Prinzipien der philosophischen Erkenntniss als eines wissenschaftlichen Wissens d. h. Grundsätze, welche die Gestalt (*forma*) jener Erkenntniss bestimmen und daher formal sind.

Anm. Mit wenigen Worten kann man den Unterschied der materialen und formalen Prinzipien so

andeuten: Jeene konstituiren, diese reguliren die philosophische Erkenntniss. Jene sind Prinzipien des Philosophirens selbst, diese — Prinzipien der dadurch zu erzeugenden Wissenschaft als solcher, der Philosophie. Man darf also bei jenen Ausdrücken, wenn von der Philosophie überhaupt die Rede ist, nicht an das denken, was man in der praktischen Philosophie materiale und formale Prinzipien nennt. Denn hier ist nicht die Rede von Grundsätzen des Handelns, wieferne dabei entweder die Materie oder die Form des Willens in Betrachtung kommt, sondern von den obersten Erkenntnissprinzipien unsrer ganzen Wissenschaft. Da nun diese sich entweder auf die Materie oder auf die Form der philosophischen Erkenntniss beziehen können, so gibt es für sie keine passendere Bezeichnung als die der materialen und formalen Prinzipien.

§. 40.

Die Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniss müssen im eigentlichen Sinne erste Grundsätze sein; denn es ist mir bis jetzt aufser dem einigen Realprinzipe, welches aber kein Grund-Satz, sondern das Ich selbst ist (§. 35 und 36), kein Idealprinzip gegeben, aus welchem ich sie herleiten könnte. Sollen sie aber erste Grundsätze sein, so müssen sie etwas aussagen, was unmittelbar gewiss, mithin eines Beweises weder fähig noch bedürftig ist, folglich auch von mir gar nicht bezweifelt oder geleugnet werden kann, ohne mich selbst absichtlich zu täuschen. Nun ist für mich nichts unmittelbar gewiss, als das, wessen ich mir in jedem

Momente selbst bewusst bin. In meinem eignen Bewusstsein werd' ich also jene Prinzipien aufsuchen müssen.

§. 41.

Was ist denn nun aber eben dieses Bewusst-Sein? Was will ich damit überhaupt andeuten, wenn ich sage, ich sei mir bewusst, dass irgend etwas sei, mag übrigens dieses Etwas sein, was es wolle? — Offenbar wird damit nichts anders angedeutet, als ein Sein und ein Wissen von diesem Sein, mithin eine innige Verbindung und Aufeinanderbeziehung des Seins und des Wissens in mir (συνθεσις του ειναι και του ειδεναι εν εμαυτῳ). Der Ausdruck: Bewusstsein, zeigt also an eine Synthese des Seins und des Wissens im Ich.

Anm. Dass diese Erklärung vom Bewusstsein eine bloſse Nominalerklärung sein solle, versteht sich von selbst. Was es übrigens mit jener Synthese für eine Bewandniss habe, ob sie selbst erklärt und begriffen und dadurch vom Bewusstsein eine Realerklärung gegeben werden könne, davon weiter unten.

§. 42.

Was in dem Bewusstsein und durch dasselbe sich als etwas unmittelbar Wahrzunehmendes und Anzuerkennendes, mithin als etwas Faktisches ankündigt, nenn' ich eine Thatsache des Bewusstseins. Da ich nun die Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniss im Bewusstsein

als ihrer gemeinschaftlichen Quelle aufzusuchen habe (§. 40): so muss ich beim Philosophiren zuvörderst auf jene Thatsachen selbst reflektiren, um sie möglichst rein aufzufassen und darzustellen. Diefs soll daher die erste Reflexion oder die erste Funkzion des philosophirenden Subjektes heifsen.

§. 43.

Diese Funkzion besteht nun darin, dass ich von dem Besondern, welches in jeder einzelen Thatsache vorkommt, abstrahire und blofs auf das Gemeinschaftliche in ihnen reflektire, um dieses in Worte gefasst als einen allgemeinen Satz aufzustellen, der wieder andern Sätzen zur Grundlage dienen und so als Grundsatz gebraucht werden kann.

Anm. Die einzelen Thatsachen des Bewusstseins sind natürlich unendlich mannichfaltig und verschieden (z. B. ich schaue dieses Gemälde an, ich empfinde diesen Schmerz, ich denke diesen Begriff, ich will diesen Zweck, ich vollziehe diese Handlung u. s. w.). Bei dem Besondern, was in diesen einzelen Thatsachen enthalten ist und wodurch sich eine von der andern unterscheidet, kann also die erste Funkzion des philosophirenden Subjektes nicht stehen bleiben. Denn so würden unendlich viele Einzelsätze entstehn, von denen keiner als Grundsatz gebraucht werden könnte, weil er gar nichts allgemeines aussagte. Ich muss also von dem Besondern einzeler Thatsachen wegsehn und auf das Gemeinschaftliche in ihnen allein hinsehn. Dieses Gemeinschaftliche ist diejenige Art der Thätigkeit überhaupt, welche sich durch mehre einzele mit einander verwandte Thatsachen

im Bewusstsein ankündigt und dadurch den Charakter einer allgemeinen Thatsache annimmt (z. B. ich schaue an, ich empfinde, ich denke, ich will, ich handle u. s. w.). Eine solche Thatsache durch Worte ausgedrückt, eignet sich erst zu einem wirklichen Grundsatze.

§. 44.

Durch die erste Reflexion werden mir also gewisse Sätze entstehn, welche, indem sie nichts anders als jene Thatsachen in ihrer Allgemeinheit ausdrücken, unmittelbar gewiss sind, mithin einen Beweis weder zulassen noch nöthig haben, eben dadurch aber zu einer sichern Grundlage für andre Sätze tauglich, folglich Grundsätze oder Idealprinzipien sind (§. 34). Da sie aber zunächst nur den Stoff darbieten, der durch fortgesetztes Nachdenken weiter bearbeitet werden soll, so bestimmen sie nur den Gehalt der philosophischen Erkenntniss und sind folglich Materialprinzipien (§. 39. Nr. 1). Und weil sie durch die erste Reflexion gefunden werden, so können sie auch Grundsätze des ersten Ranges (*principia primi ordinis*), wieferne sie aber zur Auffindung der formalen Grundsätze dienen, Urgrundsätze (*principia originaria*) heiſsen. Ich kann demnach mit Recht sagen:

> Die Thatsachen des Bewuſstseins, wieferne sie in Begriffe aufgefasst und durch Worte dargestellt werden, sind die materialen Idealprinzipien der philosophischen Erkenntniss.

Anm. Die Schwierigkeit, wie unter den verschiednen philosophirenden Subjekten Einverständniss über die Thatsachen des Bewusstseins zu bewirken sei, drückt jede philosophische Theorie in Ansehung dessen, was sie als Prinzip aufstellt. Man muss es freilich darauf ankommen lassen, ob Andre eben das in ihrem Bewusstsein finden werden und wollen, was man in dem seinigen findet. Rein aufgefasste und deutlich dargestellte wirkliche Thatsachen des Bewusstseins dürfte jedoch wohl niemand im Ernste bezweifeln oder leugnen. Auch haben alle Philosophen von jeher sie wenigstens stillschweigend angenommen oder als Grundlage ihres Räsonnements vorausgesetzt und nur über die Folgerungen daraus gestritten. Wenn Des Cartes sagte: *Cogito, ergo sum*, so wollt' er mit dem *Cogito* nichts anders ausdrücken, als etwas unmittelbar Gewisses, eine allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins, die kein vernünftiger Mensch in Zweifel ziehen könne. Denn woher wissen wir, dass wir denken oder wollen, empfinden oder begehren u. s. w., als dadurch, dass wir uns dieser Thätigkeiten bewusst werden, sobald wir auf diese Art thätig und auf uns selbst aufmerksam sind? — Eben so wenn Kant gleich im Anfange seiner Kritik von Vorstellungen und einer gewissen Beziehung derselben auf Gegenstände redet, was könnt' er anders antworten, wenn ihn jemand fragte: Woher weifst du, dass du dir etwas vorstellst? — als: „Durch mein Bewusstsein." Und woher wissen wir Andern, dass wir uns etwas vorstellen? „Durch „unser Bewusstsein." — Selbst Fichte, der das Bewusstsein durch seine Wissenschaftslehre erst demonstriren will, beruft sich doch zuvörderst auf Thatsachen des Bewusstseins und vermittelt dadurch seine Demonstrazion. Er sagt im sonnenklaren Bericht über das eigentliche Wesen der neue-

sten Philosophie, S. 64: „Zufolge dieser Voraus-„setzung" — nämlich dass in dem Mannichfaltigen der Grundbestimmungen des Bewusstseins ein systematischer Zusammenhang stattfinde — „geht nun der Wissen-„schaftslehrer an den Versuch, aus irgend einer „ihm bekannten Grundbestimmung des Be-„wusstseins alle übrigen, als mit der ersten noth-„wendig verknüpft und durch sie bestimmt, abzuleiten." Was kann aber die dem Wissenschaftslehrer bekannte Grundbestimmung des Bewusstseins, aus welcher er alle übrigen ableiten will, anders sein, als eine Thatsache, die er in seinem Bewusstsein findet, wenn er auf sich selbst reflektirt, und von der er voraussetzt, dass sie alle andre Menschen, welche seine Dedukzion lesen, auch in dem ihrigen finden werden, wenn sie gehörig auf sich selbst reflektiren? Denn da er, indem er seine Dedukzion erst anhebt, noch gar nichts bewiesen hat, so muss er sie von etwas anheben, was ihm und jedem Andern unmittelbar gewiss ist d. h. wessen er und jeder Andre sich in jedem Augenblicke bewusst werden kann, sobald er nur durch Aufmerksamkeit auf sich selbst sich dessen bewusst werden will, mithin von einer Thatsache des Bewusstseins. Hiemit stimmt genau überein, was Fichte in seiner Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre S. 5 (nach der 1. Ausg.) sagt: „Wir müssen „auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von ei-„nem Satze ausgehen, den uns jeder ohne Wi-„derrede zugibt. Dergleichen Sätze dürft' es wohl „mehre geben. Die Reflexion ist frei, und es kommt „nicht darauf an, von welchem Punkte sie ausgeht. Wir „wählen denjenigen, von welchem aus der Weg zu „unsrem Ziele am kürzesten ist. — Irgend eine That-„sache des empirischen Bewusstseins wird aufge-

„stellt, und es wird eine empirische Bestimmung nach „der andern von ihr abgesondert, so lange, bis dasje„nige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und „wovon sich weiter nichts absondern lässt, rein zurück„bleibt.“ Wenn er aber aus einer solchen Thatsache, in Begriffe gefasst, durch Worte bezeichnet und als Satz aufgestellt, alles Uebrige ableitet und so ein System der Philosophie zu Stande bringt: braucht er denn nicht eben vermöge dieser Ableitung den jene Thatsache ausdrückenden Satz als Grundsatz oder Prinzip, und fodert er nicht, dass wir ihn dafür anerkennen und eben so brauchen sollen? — Es ist nicht anders. Das Bewusstsein ist das einzige Medium alles Philosophirens, die einzige Quelle, woraus der Philosoph die Materialien seiner Erkenntniss schöpft. Sucht er eine andre, so mag er zusehen, was er für eine Philosophie zu Stande bringe, und wie er dieselbe für Andre zugänglich machen wolle. Hält er sich aber überall an sein Bewusstsein, so hat er etwas, woran er selbst den vernünftigen Zweifler d. h. denjenigen, der nicht zweifelt, um zu zweifeln, sondern um Wahrheit zu suchen, festhalten kann. Denn das, wessen sich jeder unmittelbar bewusst ist, kann auch der vernünftige Zweifler nicht ableugnen, wenn er gleich gegen die Folgerungen protestirt, die jemand daraus herleiten möchte. Leugnete ein Zweifler schlechtweg alle Thatsachen des Bewusstseins ab, behauptete er z. B., dass, indem man vor ihm steht und mit ihm redet, er nichts sehe, höre, denke u. s. w., so würd' er wenigstens nicht verlangen können, dass man sich weiter mit ihm abgeben solle. Man würde ihn als einen Menschen, *cui non est sanum sinciput*, stehen und mit sich selbst nach Belieben streiten lassen. Denn — *contra principia negantem disputari non potest.*

§. 45.

Da die Thatsachen des Bewusstseins sehr mannichfaltig sind und da jede für sich selbst gewiss ist, so muss es auch mehre Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniss von gleicher Gültigkeit geben. Sie sind daher einer Ableitung aus einem höhern Prinzipe weder fähig noch bedürftig, und ein oberstes Materialprinzip der philosophischen Erkenntniss in dem Sinne, dass durch den Gehalt desselben schon der gesammte Gehalt der Philosophie bestimmt wäre, ist ein Unding. Denn das Philosophiren soll nicht blofs eine analytische Exposizion bereits gegebner Erkenntnisse, sondern eine synthetische Produkzion noch nicht vorhandner sein. Es bedarf daher die Konstrukzion der Philosophie einer fortwährenden Reflexion auf die mannichfaltigen Thatsachen des Bewusstseins, um sie dem philosophischen Räsonnement durch die ganze Wissenschaft hindurch zum Grunde zu legen.

§. 46.

Indessen lassen sich doch alle Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniss, welche gewisse allgemeine Thatsachen des Bewusstseins ausdrücken (§. 43 nebst der Anm.), auf einen Satz zurückführen, welcher die allgemeinste Thatsache des Bewusstseins d. h. diejenige ausdrückt, die in jeder andern enthalten ist, aber

nicht jede andre in sich, sondern blofs unter sich enthält. In allen Thatsachen des Bewusstseins ist nämlich Thätigkeit überhaupt enthalten. Daher kann der Satz:

Ich bin thätig,

als das oberste Materialprinzip der philosophischen Erkenntniss betrachtet werden.

Anm. 1. Man sieht leicht ein, dass dieser Satz nur insofern oberstes Prinzip heifst, als ihm alle übrigen untergeordnet werden können. Unter dem Satze: Ich bin thätig, sind nämlich alle die Sätze: Ich schaue an, empfinde, denke u. s. w. enthalten; denn diese Sätze bedeuten eigentlich: Ich bin thätig als anschauend, empfindend, denkend u. s. w. Aber jener Satz enthält nicht diese Sätze in sich; denn in der Thätigkeit überhaupt ist nicht diese oder jene bestimmte Thätigkeit enthalten. Wenn wir uns daher unsrer Thätigkeit bewusst sind, so sind wir uns jedesmal einer durchaus bestimmten Thätigkeit bewusst, und nur dieses durchaus Bestimmte ist das eigentlich Faktische, dessen wir uns bewusst sind. Es liegt aber doch in jeder bestimmten Thätigkeit der Charakter der Thätigkeit überhaupt. Indem ich mir also eines bestimmten Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewusst bin, bin ich mir auch des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. überhaupt bewusst; und indem ich mir der Thätigkeit des Anschauens, Empfindens, Denkens u. s. w. bewusst bin, bin ich mir auch der Thätigkeit überhaupt bewusst. Jenes Bewusstsein schliefst folglich dieses ein, und so unmittelbar gewiss das Eine ist, so gewiss ist auch das Andre. Es bedarf keines Beweises für den Satz: Ich bin anschauend thätig, oder für den Satz: Ich bin thätig; denn beide liegen schon in dem Bewusstsein

einer bestimmten anschauenden Thätigkeit. Nur der Abstrakzion von dem Einzelen oder Besondern und der Reflexion auf das Allgemeine bedarf es, um jene Sätze, die in diesem Bewusstsein schon (*implicite*) enthalten waren, nun als solche deutlich (*explicite*) zu denken.

Anm. 2. So mannichfaltig und verschieden auch die Thatsachen des Bewusstseins sein mögen, welche der philosophischen Erkenntniss als unmittelbar gewisse Sätze zum Grunde liegen, so findet doch unter denselben ein realer Zusammenhang statt, indem sie alle von einem und demselben Realprinzipe (dem Ich) abhangen und Thatsachen eines und desselben Grundbewusstseins (des Ichs) ausdrücken. Diesen realen Zusammenhang deutet eben das oberste Materialprinzip: Ich bin thätig, an, indem es auf das einige Realprinzip der Thätigkeit hinweiset. Es kann und darf also nicht behauptet werden, dass durch die Annahme mehrer gleich gültiger Materialprinzipien der philosophischen Erkenntniss die Einheit dieser Erkenntniss aufgehoben werde. Denn Einheit findet schon in Ansehung des Inhalts vermöge jenes realen Zusammenhangs Statt. In Ansehung der Form aber hangt dieselbe von den Idealprinzipien der zweiten Art ab, wovon bald weiter die Rede sein wird.

Anm. 3. Bekanntlich suchte Reinhold's (ehemalige) Elementarphilosophie das Fundament der Philosophie ebenfalls im Bewusstsein, und that ganz recht daran. Denn wie kann das Fundament einer Wissenschaft, in der das Subjekt der Erkenntniss zugleich Objekt derselben ist, aufser dem Bewusstsein des Subjektes liegen? Aber jene Elementarphilosophie fehlte unstreitig darin, dass sie

1. überhaupt voraussetzte, die ganze Philosophie müsse auf einem einzigen Prinzipe ruhen, ohne zu

bestimmen, ob es ein reales oder ideales, materiales oder formales sein solle, und ohne zu bedenken, dass ein Prinzip der Philosophie, welches real und ideal, material und formal zugleich sein und aus welchem alle in Materie und Form noch so verschiednen Lehrsätze der Philosophie deduzirt werden sollen, schlechterdings unmöglich sei. Diese irrige Voraussetzung hat sich seit Erscheinung jener Elementarphilosophie, die eigentlich hierin den Ton angegeben, unter Deutschlands Philosophen so sehr verbreitet, dass, da man die Untauglichkeit des von jener Elementarphilosophie aufgestellten Prinzips zur Deduktion aller philosophischen Lehrsätze wohl merkte, ein Versuch nach dem andern gemacht worden, jenes Eine Prinzip zu finden, was der Philosophie so noththun sollte. Diese Versuche mussten aber ohne Ausnahme verunglücken, weil sie etwas suchten, was nirgend zu finden war *).

2. Das Prinzip selbst, welches jene Elementarphilosophie aufstellte — der sogenannte Satz des Bewusstseins: „Im Bewusstsein wird die Vorstellung „durch das Subjekt vom Subjekt und Objekt unterschie„den und auf beide bezogen" *) — ist, wie man sieht, eigentlich ein Idealprinzip und zwar ein materia-

*) Seitdem der Verf. diefs in der 1. Auflage geschrieben, scheint man den Gedanken, die ganze Philosophie aus Einem Prinzipe herauswickeln zu wollen, als wäre sie schon ursprünglich darin eingewickelt, aufgegeben zu haben, dagegen aber auf ein andres Extrem verfallen zu sein. Man philosophirt nämlich ohne Prinzipien, wenigstens ohne bestimmte Angabe derselben, gleichsam in's Blaue hinein, auf gut Glück; was freilich noch leichter ist, aber auch noch weniger zum Ziele führen kann.

*) S. Reinhold's Theorie des Vorstellungsvermögens, S. 200. *Dessen* neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie (in den Beiträgen zur Berichtigung bisheriger Misverständnisse, Bd. 1. S. 167) nebst der vorhergehenden Abhandlung: Ueber den

les, ein Grund-Satz, der den Ur-Stoff der gesammten Philosophie in sich enthalten soll. Erwägt man nun diesen Grundsatz genauer, so ergibt sich bald, dass er gar keine wirkliche Thatsache des Bewusstseins ausdrückt, geschweige denn eine solche, in der alle übrige Thatsachen und alle Lehrsätze der Philosophie schon enthalten wären. Denn die Unterscheidung der Vorstellung als solcher von Subjekt und Objekt und die Beziehung derselben als solcher auf beides ist kein Faktum des natürlichen Bewusstseins. In diesem verliert sich das Subjekt so in der Vorstellung des Objektes, dass jene Unterscheidung gar nicht statt findet, und ist das Objekt blofs eingebildet, so ist die Vorstellung gar nicht einmal vom Objekte wirklich zu unterscheiden. Mithin ist jener Satz auf keinen Fall als erster Grundsatz der Philosophie brauchbar, wie auch bereits Schulz im *Aenesidem* hinlänglich dargethan hat. Gleichwohl gab man die reinholdische Idee von einem solchen Prinzipe nicht auf, sondern man suchte sie nur auf andern Wegen zu realisiren. So sagt Fichte *): „Die Form der Wissenschaftslehre hat nothwendige Gül„tigkeit für den Gehalt derselben. Denn wenn der ab„solut erste Grundsatz unmittelbar gewiss war „— durch ihn aber alle mögliche folgende „Sätze, unmittelbar oder mittelbar, dem Gehalte oder „der Form nach, bestimmt werden — wenn sie gleichsam „schon in ihm enthalten liegen: so muss eben das „von diesen gelten, was von jenem gilt u. s. w." Fer-

ersten Grundsatz der Philosophie (Ebend. S. 93 ff.) und die Schrift: Ueber das Fundament des philosophischen Wissens, S. 78.

*) In seiner Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 22 und 23 nach der 2. Aufl., womit der Anfang der Wissenschaftslehre selbst zu vergleichen ist.

ner: „Die Wissenschaftslehre soll nicht nur sich selbst, „sondern auch allen möglichen übrigen Wis„senschaften ihre Form geben und die Gültigkeit die„ser Form für alle sicher stellen. Dieses lässt sich nun „nicht anders denken, als unter der Bedingung, dass „alles, was Satz irgend einer Wissenschaft „sein soll, schon in irgend einem Satze der „Wissenschaftslehre enthalten und also schon „in ihr in seiner gehörigen Form aufgestellt sei." — Also alle Sätze der übrigen Wissenschaften stecken schon in den Sätzen der Wissenschaftslehre, und diese stecken wieder in dem absolut ersten Satze; so wie nach einigen Naturlehrern alle folgende Generazionen von Naturprodukten in dem ersten Produkte jeder Art schon eingewickelt oder, wie Kant sagt, eingeschachtelt und präformirt gelegen haben sollen. Eben so behauptet Schelling *) „dass es ein oberstes absolutes Prinzip „gebe, durch welches mit dem Inhalte des obersten „Grundsatzes, also mit dem Inhalte, der Bedingung „alles andern Inhalts ist, nothwendig auch „seine Form, die die Bedingung aller Form ist, „gegeben wird, so dass sich beide einander wechselsei„tig begründen und auf diese Art der oberste Grundsatz „den gesammten Inhalt und die gesammte Form „der Philosophie ausdrückt." — Also auch hier findet sich die seltsame Idee, dass die ganze Philosophie aus einem einzigen Satze (als einem Prinzipe, in welchem schon Materie und Form der gesammten philosophischen Erkenntniss, ja der menschlichen Erkenntniss überhaupt, gleichsam *in nuce* enthalten) de-

*) In seiner Schrift: Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, S. 18, womit der Anfang seines Systems des transzendentalen Idealismus zu vergleichen.

duzirt werden könne und müsse, wenn sie ein System sein solle. Bei Kant findet sich meines Wissens keine bestimmte Aüſserung hierüber, so wie er auch in seinen Kritiken nicht faktisch von Einem Prinzipe ausgegangen. Er hat sich überhaupt auf die Untersuchung, welches die obersten Prinzipien der gesammten philosophischen Erkenntniss, wie viel oder wie vielerlei dieselben seien, gar nicht eingelassen. Nur einmal redet er beiläufig (in der Vorrede zu seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten) von einem gemeinschaftlichen Prinzipe der Kritik der theoretischen und praktischen Vernunft. Er hat es aber nirgend näher bestimmt; man kann also nicht wissen, ob er nicht ein bloſs formales gemeint habe. Hätt' er ein materiales gemeint, so hätt' er nicht anderswo (in der Kritik der reinen Vernunft, S. 82 und 83 nach der dritten Aufl.) leugnen können, dass es ein allgemeines Kriterium der Wahrheit der Erkenntniss in Ansehung ihrer Materie gebe. Zwar sucht ein Ungenannter im Altonaer Genius des neunzehnten Jahrhunderts (Stück und Seite kann ich nicht nachweisen) jenes Prinzip im Begriffe der *Synthesis a priori*, und meint, darum habe Kant seine Kritik mit der Frage begonnen: Wie sind synthetische Urtheile *a priori* möglich? Dieses Prinzip wäre freilich material. Allein da die Kritik jene *Synthesis a priori* in Hinsicht ihrer Möglichkeit anderweit deduzirt, so kann das Prinzip der Philosophie überhaupt nicht ein Begriff sein, der selbst erst einer Dedukzion bedarf.

§. 47.

Die materialen Prinzipien der philosophischen Erkenntniss finden sich den bisherigen Untersuchungen zufolge dadurch, dass ich auf

die Thatsachen meines Bewusstseins fortwährend reflektire, um diese vorerst rein aufzufassen und darzustellen, und eben dadurch erhalt' ich den ersten Stoff der philosophischen Erkenntniss (§. 42—44). Durch die formalen Idealprinzipien soll diese Erkenntniss die Gestalt der Wissenschaftlichkeit oder die systematische Form erhalten (§. 39. Nr. 2).

§. 48.

Ich werde also auf jene materialen Prinzipien von neuem reflektiren müssen, um durch Vergleichung derselben ihre gesetzmäfsige Beziehung auf einander kennen zu lernen und so in der Mannichfaltigkeit der philosophischen Erkenntnisse eine gewisse Einheit zu entdecken, nach welcher sie zusammengeordnet werden können. Diefs will ich die zweite Reflexion oder die zweite Funkzion des philosophirenden Subjektes nennen, und die dadurch entstehenden Sätze sollen Grundsätze des zweiten Ranges (*principia secundi ordinis*), wieferne sie aber aus den Urgrundsätzen erst hervorgehen und nur mit Hülfe derselben gefunden werden können, abgeleitete Grundsätze (*principia derivativa*) heifsen.

§. 49.

Da die Thatsachen meines Bewusstseins aus meiner Thätigkeit entspringen, und unter den mancherlei Thatsachen des Bewusstseins

eine gewisse Aehnlichkeit, Verwandschaft und Zusammenhang stattfindet (§. 43 und 46): so muss wohl auch in meiner Thätigkeit selbst ungeachtet ihrer Verschiedenheit eine solche Gleichförmigkeit und Regelmäfsigkeit stattfinden, dass alle einzele Thätigkeiten, deren ich mir nach und nach bewusst werde, unter gewissen Hauptarten der Thätigkeit begriffen sind und diese wieder von gewissen Gesetzen abhangen, welche durch die ursprüngliche Bestimmtheit meines Wesens gegeben sind.

§. 50.

Könnt' ich nun diese Gesetze oder obersten Regeln finden, von welchen die verschiednen Arten meiner Thätigkeit abhangen und wodurch alle Thatsachen meines Bewusstseins unter einander zusammenhangen, so würden die Sätze, welche jene Regeln ausdrückten, eben die von mir gesuchten Formalprinzipien sein. Denn ich könnte dann die mannichfaltigen philosophischen Erkenntnisse, welche die mannichfaltigen Arten meiner Thätigkeit betreffen, auf jene Sätze als ihren gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt beziehen und sie darunter zusammenordnen, um ein Ganzes der Erkenntniss daraus zu bilden. Sonach darf ich mit Recht behaupten:

Die Gesetze meiner Thätigkeit, wieferne sie in Begriffe gefasst und durch Worte dargestellt werden, sind die formalen

Idealprinzipien der philosophischen Erkenntniss.

Anm. Dass die Philosophen von jeher die in der Natur des menschlichen Geistes gegründeten allgemeinen und nothwendigen Regeln seiner Thätigkeit gesucht und dass sie dieselben als Prinzipien gebraucht haben, um dadurch dem Mannichfaltigen ihrer Erkenntniss systematische Einheit zu geben, ist eine durch die Geschichte der Philosophie hinlänglich bewährte Thatsache. Sie haben aber diese formalen Grundsätze bald so bald anders bestimmt, je nachdem sie von verschiednen Thatsachen des Bewusstseins als materialen Prinzipien ausgingen. Daher haben sie auch jene Regeln in mancherlei Formeln eingekleidet, welche bald in der Sache selbst, bald bloſs den Worten nach verschieden waren. Man denke z. B. an den sogenannten Satz des Widerspruchs als oberste Regel des Denkens, oder an das sogenannte Sittengesetz als oberste Regel des Wollens. Was sind sie anders als Prinzipien der Einheit des Mannichfaltigen der logischen und der moralischen Erkenntnisse? Und wie können sie anders gefunden werden, als durch Reflexion auf die Thatsachen des Bewusstseins, die sich beim Denken und Wollen in uns ankündigen? Daher setzt die Möglichkeit des Einverständnisses über die formalen Prinzipien das Einverständniss über die materialen als nothwendige Bedingung voraus. Vergl. 44. Anm.

§. 51.

Wenn ich gewisse Arten meiner Thätigkeit untersuche und die dadurch gefundnen Erkenntnisse mittels der obersten Regel jener Thätigkeiten mit einander verbinde, so bekomm' ich besondre Theile der philosophischen Erkenntniss d. h. mehre einzele philosophische Wissen-

schaften, deren jede ihr eigenthümliches Formalprinzip haben muss (z. B. Logik, Metaphysik u. s. w.). Diese Wissenschaften aber sollen wieder ein Ganzes der philosophischen Erkenntniss d. h. eine Totalwissenschaft, welche eben Philosophie heifst, ausmachen. Ich muss also für alle jene Einzelwissenschaften wieder einen gemeinschaftlichen Vereinigungspunkt d. h. ein oberstes Formalprinzip der gesammten philosophischen Erkenntniss haben, wenn diese Erkenntniss wirklich systematische Form erhalten soll.

§. 52.

Da nun die Philosophie als Wissenschaft durch mein Philosophiren als eine bestimmte Art meiner Thätigkeit entsteht, so muss die oberste Regel dieser Thätigkeit auch das oberste Formalprinzip jener Wissenschaft sein. Und da mein Philosophiren durch den Zweck, den ich mir dabei vorsetze, geleitet wird, so muss die oberste Regel dieser Thätigkeit durch den obersten Zweck derselben bestimmt sein. Das oberste Formalprinzip der Philosophie wird also ein Satz sein, welcher den obersten Zweck des Philosophirens durch eine bestimmte Formel charakterisirt.

§. 53.

Worin besteht nun der oberste Zweck meines Philosophirens? — Da mein Phi-

losophiren davon abhangt, dass ich gerade auf diese Art thätig sein will, mithin von meinem freien Entschlusse, so hangt auch der Zweck meines Philosophirens von meinem Willen oder meiner freien Wahl ab. Ich kann mir also irgend einen Zweck beliebig setzen. Indessen muss ich doch wohl einen solchen setzen, der sowohl für mich selbst als für andre philosophirende Subjekte von der höchsten Wichtigkeit ist, um der Anstrengung, die dessen Erreichung fodern möchte, werth zu sein, und um ihn auch bei Andern vernünftiger Weise voraussetzen zu können, wenn ich ihnen meine Philosopheme zur freien Anerkennung mittheilen wollte.

§. 54.

Ich will also — diefs ist wenigstens mein Zweck, wenn ihn auch Andre nicht zu dem ihrigen machen wollten — ich will meine gesammte Thätigkeit kennen lernen, und zwar nicht in ihrer blofsen Mannichfaltigkeit, sondern in ihrer höchst möglichen Einheit d. h. ich will wissen, ob und wiefern eine durchgängige Uebereinstimmung meiner gesammten Thätigkeit wirklich oder möglich sei. Denn es beunruhigt mich, wenn meine Thätigkeit mit sich selbst in Widerstreit geräth und dadurch in sich selbst gehemmt ist. Daher fühl' ich ein besondres Interesse in mir, jene Uebereinstimmung zu suchen, und setze voraus, dass eben hierin die wesentliche Tendenz jedes philosophirenden Subjektes be-

stehe oder wenigstens bestehen sollte. Ich erhebe also aus freiem Entschlusse folgenden Satz zur Dignität des obersten Formalprinzips der philosophischen Erkenntniss:

Die absolute Harmonie des Ichs in aller seiner Thätigkeit ist der oberste Zweck des Philosophirens;

oder kürzer:

Ich suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anm. 1. Das oberste Formalprinzip ist offenbar kein gegebnes, sondern ein gemachtes Prinzip; denn es kommt auf mich an, was ich mir für einen obersten Zweck des Philosophirens setzen will. Ein Recht, mir hierüber etwas vorzuschreiben, darf sich niemand anmaafsen, da es lediglich von jedem Subjekte abhangt, ob und warum man philosophiren will. Aber dieser Wille darf doch keine blofse Willkür sein, die zufällig das erste beste ergreift, sondern ein gewisses Interesse muss das philosophirende Subjekt zu dieser besondern Art der Thätigkeit bestimmen und es dabei leiten. Dieses Interesse muss ferner, wenn dem philosophirenden Subjekte darum zu thun ist, mit seiner Philosophie Eingang bei andern Subjekten zu finden und auch sie dafür zu interessiren, ein solches sien, welches man auch bei ihnen vernünftiger Weise annehmen oder ihnen anmuthen kann. Es muss also ein höheres Interesse des Menschen als vernünftigen Wesens sein, ein Interesse, welches alle Arten seiner Wirksamkeit umschliefst, mithin theoretisch und praktisch zugleich ist. Ein solches Interesse muss jeder gebildete Mensch an dem oben angegebnen Zwecke nehmen. Harmonie im Denken und Erkennen, wie im Wollen

und Handeln, Uebereinstimmung in seinen Vorstellungen wie in seinen Bestrebungen muss jedermann interessiren, der das Wahre und das Gute liebt; denn Wahrheit und Güte sind ohne jene Harmonie nichts als leere Namen. Daher hat eben das Philosophiren nicht blofs eine spekulative, sondern eine höchst praktische Tendenz, und eben darum hangt der glückliche Erfolg des Philosophirens eben so sehr von der Gesinnung ab, mit der spekulirt wird, als vom Talente zu spekuliren. Und so bestätigt sich schon hier dasjenige, was in der allgemeinen Einleitung nur vorläufig vom Charakter der Philosophie gesagt wurde *).

Anm. 2. Das oberste Formalprinzip soll nicht zur Ableitung (*deductio*) aller philosophischen Erkenntnisse aus einem einzigen Satze als ihrer gemeinschaftlichen Quelle oder Wurzel dienen, sondern zur Hinleitung (*reductio*) derselben auf ein einziges Ziel als ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt oder Brennpunkt. — Von einer andern Vergleichung ausgehend könnte man das Verhältniss der verschiednen Prinzipien der Philosophie auch so bestimmen: Das oberste Formalprinzip ist blofs der Schlusstein im Gewölbe der Philosophie, so wie das oberste Materialprinzip als die Basis desselben betrachtet werden kann. Was aufserdem als Grund-Lehr- und Folgesatz in der Philosophie aufgestellt wird, sind theils anderweite Materialien theils Verbindungs-

* Man muss es den Alten zum Ruhme nachsagen, dass sie die praktische Tendenz der Philosophie fester im Auge behielten, als die Neuern. So sagt Seneca im 89. Briefe: „*Nec philosophia sine* „*virtute est, nec sine philosophia virtus est. — Cohaerent ergo* „*inter se philosophia virtusque.*" Ein Philosoph war ihnen daher nichts weniger als „ein Thier, das auf dürrer Haide spekulirt," wie einem berühmten deutschen Dichter den Philosophen zu definiren beliebt hat.

mittel derselben zur Errichtung des Gebäudes. Das Realprinzip aber ist der Architekt selbst. So wie also nicht ein und dasselbe Ding Architekt, Basis und Schlusstein sein kann, so kann auch nicht ein und dasselbe Prinzip reales, ideal-materiales und ideal-formales sein. Wär' es indessen jemanden nur um einen Satz zu thun, in welchem diese drei verschiednen Prinzipien bloſs zugleich angedeutet würden, und wollte man diesen Satz alsdann schlechtweg das höchste Prinzip der Philosophie nennen: so lieſse sich eine solche Formel wohl bilden und gegen diese Benennung derselben auch nichts weiter einwenden. Diese Formel ergäbe sich nun aus folgender Zusammenstellung der bisher gefundnen Prinzipien:

A.
Einiges Realprinzip.
Ich
(§. 36)

B.	C.
Oberstes Materialprinzip	Oberstes Formalprinzip.
bin thätig und	suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.
(§. 46)	(§. 54)

Oberste Idealprinzipien.

Es könnte demnach folgender Satz schlechtweg höchstes Prinzip der Philosophie heiſsen:

Ich bin thätig und suche absolute Harmonie in aller meiner Thätigkeit.

Anm. 3. Bis hieher ist bloſs bestimmt worden, welches die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniss seien, und zwar sowohl in realer und idealer,

als in materialer und formaler Hinsicht. Hiemit aber hat die apodiktische Elementarlehre ihr Geschäft bei weitem noch nicht vollendet; sie hat vielmehr, wie bereits oben (§. 21 und 22) bemerkt worden, noch drei Hauptuntersuchungen anzustellen. Die erste betrifft die Frage: Welches ist der absolute Gränzpunkt des Philosophirens d. h. wie weit reicht die philosophirende Vernunft mit den bisher gefundenen Prinzipien in ihren Spekulazionen aus? Wird sie dadurch im Erklären und Begreifen in's Unendliche fortgeführt oder auf einen festen Punkt hingeleitet, der das Ende aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist, den sie also auch nicht überschreiten darf, ohne in grundlose Träumereien zu verfallen? Fände sich ein solcher Punkt, so würden dadurch zugleich alle mögliche Systeme der Philosophie bestimmt sein. Denn entweder ginge das philosophirende Subjekt über jenen Punkt hinaus oder es bliebe auf demselben unverrückt stehen. Ging' es über denselben hinaus, so könnte diess wieder in zwei entgegengesetzten Richtungen geschehn. Mithin würden sich daraus drei mögliche Systeme der Philosophie ergeben, wovon die beiden Ersten sich zu einander verhalten müssten, wie These und Antithese. Das Letzte hingegen müsste die Synthese zwischen jenen beiden enthalten. — Die andre noch rückständige Hauptuntersuchung der apodiktischen Elementarlehre betrift die Frage: Welches ist die ursprüngliche Form der gesammten Thätigkeit des Ichs d. h. wie ist meine Thätigkeit überhaupt beschaffen, wie vielfach ist sie und auf wie mancherlei Art kann ich wirksam sein? Hier müssten also die Grundzüge jener Form entworfen, es müssten die Hauptarten der Thätigkeit des menschlichen Geistes von der untersten Stufe der Sensualität bis zur höchsten Stufe der Razionalität in einem systematischen Abrisse dargestellt werden. — Aus dieser

Darstellung würde sich dann zuletzt auch noch die Beantwortung der Frage ergeben: Welches ist der höchste und letzte Zweck meiner gesammten Thätigkeit d. h. auf welches Ziel soll meine ganze Thätigkeit gerichtet sein? Mit dieser Untersuchung würde sich die Elementarlehre schliefsen, indem dann blofs noch die Methodologie der philosophischen Erkenntniss abzuhandeln wäre.

Der philosophischen Apodiktik zweites Hauptstück.

Vom absoluten Gränzpunkte des Philosophirens.

§. 55.

Wir fanden oben (§. 41), Bewusstsein bedeute nichts andres, als eine Synthese des Seins und des Wissens im Ich. Jedes besondre Bewusstsein aber ist ein bestimmtes d. es bezieht sich auf etwas Bestimmtes, das da ist und wovon man weiſs (z. B. wenn ich ein Kunstwerk betrachte oder einen Schmerz empfinde und mir nun dessen bewusst bin). Bei jedem Bewusstsein findet also auch eine bestimmte Art der Synthese des Seins und des Wissens Statt und das bestimmte Bewusstsein entsteht eben in mit und durch diese bestimmte Synthese.

Anm. Man hat z. B. ein Bewusstsein von diesem Kunstwerke, wieferne man weiſs, dass ein solches Kunstwerk wirklich von uns wahrgenommen wird — man ist sich dieses Schmerzes bewusst, wieferne man weiſs, dass ein solcher Schmerz wirklich von uns gefühlt wird, und man daher beides für etwas Wirkliches, auſser oder in sich, hält. Das Bewusstsein, wie es in der Erfahrung gegeben, ist also allemal ein durchaus in der Zeitreihe bestimmtes und seine Bestimmtheit hangt jederzeit

davon ab, dass dieses Sein mit diesem Wissen verknüpft ist; sie ist, mit den Scholastikern zu reden, die *Haecceitas conscientiae*.

§. 56.

Solche bestimmte Synthesen des Seins und des Wissens aber, welche immerfort wechseln, würden gar nicht möglich sein, wenn nicht Sein und Wissen in uns schon ursprünglich (*a priori*) verknüpft wäre d. h. wenn nicht schon vor allem Wechsel von Bestimmungen des Bewusstseins Sein und Wissen in einem solchen Verhältnisse stände, dass sich Beides wechselseitig auf einander beziehen und durch einander bestimmen kann. Jede bestimmte Synthese des Seins und des Wissens, welche in irgend einem Momente der Zeit in uns vorkommt, weist also mich, das philosophirende Subjekt, in der Reflexion auf mich selbst, zurück auf eine ursprüngliche Verknüpfung des Seins und des Wissens im Ich (*Synthesis a priori*) als ihre Bedingung (*conditio sine qua non*), und diese Synthese ist anzusehen als eine ursprüngliche Thatsache (*factum a priori*) d. h. als eine solche, welche sich als Faktum in keinem bestimmten Momente der Zeit nachweisen lässt, sondern jedem bestimmten Zeitmomente, in welchem ich mir etwas bewusst bin, vorhergeht. Daher kann diese Synthese auch die transzendentale genannt werden zum Unterschiede von jeder anderweiten bestimmten Synthese des Seins und des Wissens,

welche lediglich empirisch ist, weil sie in der Zeitreihe erscheint und zum Kontexte der Erfahrung gehört.

§. 57.

Da in mit und durch jenes Faktum das Bewusstsein überhaupt als solches konstituirt wird und anhebt, ohne dasselbe also auch alle übrige Thatsachen des Bewusstseins gar nicht stattfinden würden, so muss die ursprüngliche oder transzendentale Synthese des Seins und des Wissens im Ich als Urthatsache des Bewusstseins angesehen werden. Eine Urthatsache aber ist eine solche, die von keiner andern, welche vorhergeht, abgeleitet und dadurch erklärt oder begriffen werden kann, weil sie selbst die ursprüngliche Bedingung aller übrigen Thatsachen ist, die im Bewusstsein vorkommen können. Also ist jene transzendentale Synthese auch der absolute Gränzpunkt des Philosophirens, so dass jede Philosophie, welche über diesen Gränzpunkt hinausgeht d. h. welche die Möglichkeit jener Synthese selbst zu erklären und zu begreifen sucht, sich in grundlose Spekulazionen und leere Träumereien verlieren, in ihren Voraussetzungen willkürlich und in ihren Behauptungen anmaafsend, mit einem Worte — transzendent werden muss, weil sie das Transzendentale selbst überfliegen will.

§. 58.

Die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens ist demnach schlechthin unbegreiflich d. h. es ist schlechterdings unerklärbar, wie und wodurch Sein und Wissen in uns verknüpft sei, indem uns das Bewusstsein bloſs lehrt, dass beides in uns verknüpft sei, sobald wir uns etwas bewusst sind, und dass es eben darum schon ursprünglich oder vor allem bestimmten Bewusstsein verknüpft sein müsse, weil sonst kein bestimmtes Bewusstsein statt finden könnte. Folglich ist auch die Anerkennung jener Unbegreiflichkeit und die daher entstehende freiwillige Beschränkung der Spekulazion auf jenen Gränzpunkt die unumgänglich nothwendige Bedingung eines glücklichen Erfolgs im Philosophiren.

Anm. 1. Alle Philosophie muss zuletzt auf etwas Unerklärbares und Unbegreifliches stoſsen, weil das Erklären und Begreifen so wenig als das Beweisen in's Unendliche fortgehen kann. Jedes philosophirende Subjekt muss daher durch sein Philosophiren endlich an einen Punkt kommen, wo alles weitere Erklären und Begreifen aufhört. Dieſs ist so richtig, dass selbst die alles erklären und begreifen wollende Wissenschaftslehre sich genöthigt gesehen hat, irgend eine Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit in ihrem Systeme zuzulassen und einzugestehn *). Ist nun die Frage, wo

*) Fichte nennt im philosophischen Journale (Bd. 8. Hft. 1. S. 12) die Schranken, in welche er das Ich eingeschlossen

eigentlich jener Punkt zu bestimmen sei, weil ihn der Philosophirende für sich selbst bestimmen muss, so ist die natürliche Antwort: Da, wo man etwas gefunden hat, was selbst alles Erklären und Begreifen erst möglich macht. In mit und durch die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens hebt unser ganzes Bewusstsein an. Wir können aber nur in mit und durch unser Bewusstsein überhaupt erklären und begreifen; denn hätten wir gar kein Bewusstsein, so würden wir auch schlechterdings nichts erklären und begreifen können; wir wären gar nicht Wir (ich, du u. s. w.) und es wäre uns überall nichts zu erklären und zu begreifen gegeben. Das Bewusstsein ist also das Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit. Denn alles, was

sein lässt und woraus er die Bestimmtheit des Ichs in Ansehung seiner Vorstellungen von der objektiven Welt erklärt, ausdrücklich „unbegreifliche Schranken"; und im Systeme der Sittenlehre (S. 124) sagt er: „Dieses bestimmte Vernunftwesen ist „nun einmal so eingerichtet, dass es sich gerade so beschränken „muss; und diese Einrichtung lässt sich nicht weiter erklären." — Ebenso sagt Schelling in seinem Systeme des transzendentalen Idealismus (S. 118): „Dass ich überhaupt begränzt bin, folgt unmittelbar aus der unendlichen Tendenz des Ichs, sich Objekt zu werden; die Begränztheit „überhaupt ist also erklärbar; aber die Begränztheit überhaupt „lässt die bestimmte völlig frei, und doch entstehen beide „durch einen und denselben Akt. Beides zusammengenommen, „dass die bestimmte Begränztheit nicht bestimmt sein kann durch „die Begränztheit überhaupt, und dass sie doch mit dieser zu„gleich und durch Einen Akt entsteht, macht, dass sie das Un„begreifliche und Unerklärbare der Philosophie ist." — Ob nun die allerneueste, über die Wissenschaftslehre noch hinausgehende, schellingsche Philosophie (das absolute Identitätssystem) auch dieses Unbegreifliche und Unerklärbare wegphilosophiren werde, steht zu erwarten. Denn bis jetzt ist diese Philosophie nur erst noch in ziemlich rohen Bruchstücken vorhanden, und fast scheint es, als habe deren Urheber seine Hand ganz davon abgezogen.

wir wissen sollen — und das Erklären- und Begreifen. Wollen ist ja eben darauf gerichtet — muss sich im Bewusstsein und durch und für dasselbe nachweisen lassen, entweder unmittelbar als Thatsache oder mittelbar als zusammenhangend mit einer solchen. Die Frage aber: Wie ist das Bewusstsein selbst möglich? ist völlig einerlei mit der: Wie ist ein solches seiendes und wissendes Wesen als der Mensch möglich? worauf keine Philosophie in der Welt irgend eine, nur dem Verstande fassliche, geschweige die Vernunft befriedigende Antwort geben wird. Muss aber nicht eben darum jene Synthese, durch welche das Bewusstsein ursprünglich konstituirt wird, unerklärbar und unbegreiflich sein? — Wir halten demnach fest an dem Satze: Sein und Wissen sind in uns ursprünglich verknüpft zum Bewusstsein, und diese Verknüpfung ist der absolute Gränzpunkt alles Philosophirens, mithin das an sich Unerklärbare und Unbegreifliche aller Philosophie. Daher können wir zwar ein Sein vom andern und ein Wissen vom andern ableiten und dadurch das abgeleitete Sein und das abgeleitete Wissen erklären und begreifen, aber das ursprüngliche Sein und das ursprüngliche Wissen von dem, was ist, bleibt dem Erklären und Begreifen unzugänglich. (Το ειναι και το ειδεναι του ειναι εστιν ακαταληπτον.) Treffend drückt diefs Jacobi in seinem Gespräche *David Hume* über den Glauben oder Idealismus und Realismus, S. 140. so aus: „Das Wirkliche kann aufser der unmittelbaren Wahr„nehmung desselben eben so wenig dargestellt werden, „als das Bewusstsein aufser dem Bewusstsein.“ — Willst du also wissen, was das Sein und das Wissen vom Sein sei, so frage nicht mich, sondern dich selbst, und du wirst in deinem Innersten eine Antwort vernehmen, die du so wenig als ich in Worte fassen und aussprechen kannst!

Anm. 2. Es lässt sich nach dem Bisherigen schon im voraus bestimmen, was von dem Unternehmen der Wissenschaftslehre zu halten sei, welche in die Gebiete, so jenseit alles Bewusstseins liegen, hinuntersteigen und aus denselben das Bewusstsein selbst gleichsam heraufholen will. „Die Wissenschaftslehre" — so erklärt sie sich selbst — „ist die systematische Ableitung eines „Wirklichen, der ersten Potenz im Bewusstsein; „und sie verhält sich zu diesem wirklichen Bewusstsein wie die Demonstrazion einer Uhr zur wirklichen Uhr" — und — „die Wissenschaftslehre leitet ohne alle „Rücksicht auf die Wahrnehmung, *a priori*, „ab, was ihr zufolge eben in der Wahrnehmung, also „*a posteriori*, vorkommen soll"*). — Dass sie dieses grofse Versprechen wenigstens bis jetzt noch nicht erfüllt habe, liegt am Tage; denn sie hat noch keine einzige bestimmte objektive Weltvorstellung, welche durch die Wahrnehmung eines Wirklichen oder *a posteriori* in uns entsteht (z. B. die Vorstellung eines bestimmten Menschen, oder eines bestimmten Gewächses u. s. w.), aus ihren Grundsätzen *a priori* abgeleitet, sondern sich, wenn sie dazu aufgefodert wurde, mit den unbegreiflichen Schranken entschuldigt, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sei; und was die Vorstellungen von gewissen Gegenständen überhaupt (z. B. von organischen Wesen im Allgemeinen) anlangt, so würde sie ohne alle Rücksicht auf die Wahrnehmung mit ihren Dedukzionen *a priori* gar bald am Ende gewesen sein. Dass aber ihr Versprechen auch überhaupt unerfüllbar sei, wird sich in der Folge noch näher ergeben. Vorläufig nur so viel. Der Wissenschaftslehrer will aus einer in's Unendliche hinausgehenden Thätigkeit

*) S. Fichte's sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie, S. 65-68.

des Ichs, in welcher gar nichts unterschieden werden kann, und aus einem Zurückgestofsenwerden jener Thätigkeit, oder mit andern Worten, aus zwei einander entgegengesetzten Thätigkeiten, deren eine in's Unendliche geht und die andre in dieser Unendlichkeit sich anzuschauen strebt, die Intelligenz mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen entstehen lassen und so das Bewusstsein selbst deduziren oder die Möglichkeit desselben durch Vorstellung gewisser Objekte, welche das Ich sich als ein Nichtich entgegensetzt, darthun *). Wir sind uns aber weder jener ins Unendliche hinausgehenden Thätigkeit noch des Zurükkehrens derselben in sich selbst bewusst und können eingestandnermaafsen auch kein Bewusstsein davon erlangen, sondern beides wird nur zum Behufe der Möglichkeit einer Dedukzion des Bewusstseins vorausgesetzt. Fragt man nun nach demjenigen, wodurch die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben und dadurch eine gerade entgegengesetzte Richtung anzunehmen genöthigt werde, so wird gar nichts als Grund dieses Zurükkehrens angegeben, und es lässt sich auch schlechterdings nichts angeben. Denn aufser dem Ich ist nichts, was dessen Thätigkeit in sich zurücktreiben könnte, vielmehr entsteht erst durch diese entgegengesetzte Richtung die ganze Welt von Objekten, welche das Ich als aufser sich vorhanden anschaut, ob sie gleich nur ein Produkt des Ichs selbst vermöge seiner Anschauung — ein Reflex seiner Thätigkeit — ist. Es sind also lauter grund- und bodenlose Spekulazionen, worauf der Wissenschaftslehrer

*) S. Fichte's Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 195. (Ausg. 1) und Schelling's System des transzendentalen Idealismus, S. 147.

durch sein Versprechen einer Deduktion des Bewusstseins geführt wird, weil er die natürliche und nothwendige Gränze aller philosophischen Spekulazion überschreitet. Denn indem er den Mechanismus des Bewusstseins demonstriren will, wie man den einer Uhr demonstrirt, so will er eigentlich die Möglichkeit der ursprünglichen Synthese des Seins und des Wissens einsehen. Diefs kann ihm aber nicht gelingen, weil jene Synthese als eine Urthatsache schlechthin unerklärbar und unbegreiflich ist.

Anm. 3. Wenn die ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens absoluter Gränzpunkt des Philosophirens und das in mit und durch diese Synthese konstituirte Bewusstsein Organ aller Erklärbarkeit und Begreiflichkeit ist, so muss der Philosophirende sein Geschäft darauf beschränken, dass er auf diejenigen Thätigkeiten, welche er in sich unmittelbar wahrnimmt und deren er sich dadurch bewusst ist, reflektirt und das Verhältniss derselben gegen einander und ihre Regelmäfsigkeit untersucht, um die allgemeinen und nothwendigen Gesetze seiner Thätigkeit überhaupt kennen zu lernen. Er folgert also zwar aus den Thatsachen seines Bewusstseins etwas, dessen er sich vor jener Reflexion und Untersuchung nicht bewusst war. Aber dadurch erklärt und begreift er das Bewusstsein selbst keineswegs; denn die Möglichkeit einer synthesischen Vereinigung des Seins und des Wissens lernt er durch die Kenntniss der Gesetze seiner Thätigkeit nicht einsehen, weil durch diese Gesetze blofs die Form unsrer Thätigkeit bestimmt, jene Synthese aber die ursprüngliche Bedingung aller Thätigkeit ist, deren wir uns irgend bewusst sind. Sie muss also bei allen unsern Forschungen nach den Gesetzen unsrer Thätigkeit immer als Urthatsache vorausgesetzt werden, ohne jemal erklärt und begriffen werden zu können. Darum wurde auch schon

oben (§. 41. Anm.) eingestanden, die Erklärung — Bewusstsein bedeute eine Synthese des Seins und des Wissens im Ich — sei blofs nominal. Denn eine reale müsste genetisch sein d. h. zeigen, wie das Bewusstsein entstehe. Sollte aber diefs gezeigt werden, so müsste gezeigt werden, wie und wodurch Sein und Wissen in uns ursprünglich verknüpft werde, weil durch diese Synthese das Bewusstsein als solches konstituirt wird. Wir konnten jedoch nur auf diese Synthese als auf eine Urthatsache hindeuten d. h. zeigen, sie müsse vorausgesetzt werden, ohne sie erklären und begreifen zu können, weil wir sie dann von einem andern Faktum hätten ableiten müssen, wodurch sie aber ihre Dignität als ursprüngliches Faktum verloren hätte und jenes andre an deren Stelle getreten wäre. Es muss demnach die Urthatsache als ein Faktum gedacht werden, in mit und durch welches die Reihe von Bestimmungen unsers Bewusstseins anhebt, welches also zwar nicht in diese Reihe selbst hineinfällt (folglich auch nicht anderweit abgeleitet werden kann) aber doch nicht aufserhalb derselben oder darüber hinausliegt. Es begränzt daher diese Reihe *a priori*, und eben darum ist dadurch auch der Gränzpunkt des Philosophirens bestimmt. Hierin liegt der eigentliche Grund, warum vom Bewusstsein keine Realerklärung gegeben werden kann, und warum das Bestreben, eine solche zu geben, durchaus mislingen muss *).

*) In der Schrift: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (S. 26 oder 23 nach der 2. Ausgabe) heifst es: „Eine Realerklärung des Wissens ist schlechterdings unmöglich." Nach dem sonnenklaren Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie (S. 65 und 66) soll aber in der Wissenschaftslehre das Bewusstsein demonstrirt werden, wie man eine Uhr demonstrirt. Eine solche Demonstrazion müsste also wohl eine wahre Realerklärung des Bewusstseins

§. 59.

Wenn ich auf das Sein und Wissen, dessen ursprüngliche Verknüpfung ich nun ein für allemal als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens anerkannt habe, um mich forthin nicht in transzen-

sein; denn sie müsste das Bewusstsein genetisch erklären. Wenn nun gleichwohl eine Realerklärung des Wissens unmöglich ist, wie soll denn eine Realerklärung des Bewusstseins, welches ja eben ein Wissen vom Sein ist, möglich sein? — Es wäre wohl zu wünschen, dass der sonnenklare Bericht uns hierüber, wie über so manche andre Dinge, etwas klärer berichtet und nicht durch den Widerspruch gegen frühere Behauptungen die Sache noch mehr verdunkelt hätte. — Leider findet sich dieselbe Verdunkelung auch in der weit später, nachdem das Vorige längst geschrieben war, erschienenen Schrift: Die Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umrisse dargestellt. Berlin, 1810. 8. Ja die Dunkelheit scheint hier, wie der Körperfall, in beschleunigter Progression zuzunehmen. Denn hier wird gleich im 1. §. von dem „besondern und bestimmten Wissen" zu dem „Wissen schlechtweg", das der Wissenschaftslehre „als seiend erscheint", und von diesem auf „Gott" übergesprungen, durch dessen Sein „alles mögliche Sein gegeben", so dass „weder in ihm noch aufser ihm" ein neues Sein entstehen kann. „Soll nun" — fährt der Verf. unmittelbar darauf weiter fort — „das Wissen dennoch sein und nicht „Gott selbst sein, so kann es, da nichts ist, denn Gott, doch „nur Gott selbst sein, aber aufser ihm selber; Gottes „Sein aufser seinem Sein; seine Aüfserung, in der er ganz sei, „wie er ist, und doch in ihm selbst auch ganz bleibe, wie er ist. „Aber eine solche Aüfserung ist ein Bild oder Schema." — Ob wohl der Verf. sich selbst verstanden? Fast sollte man glauben, Gott, der hier recht wie ein *deus ex machina* erscheint, spiele nur versteckter Weise dieselbe Rolle, welche früher das Ich in der Wissenschaftslehre spielte, um den Vorwurf der Gottlosigkeit abzulehnen, den Manche der Wissenschaftslehre gemacht hatten. Wie dem aber auch sei, so ist dadurch weder eine Realerklärung vom Wissen noch eine Demonstrazion vom Bewusstsein gegeben.

dente Spekulazionen zu verirren, weiter reflektire, so find' ich, dass ich das Sein, von dem ich weifs, sowohl auf mich selbst als auf etwas aufser mir beziehe. Ich setze also etwas, was ich selbst bin (das Ich), und etwas, was ich selbst nicht bin, sondern was ein Ding aufser mir ist (das Nichtich), als existirend; ich lege folglich beidem Realität bei. Was berechtigt mich dazu?

§. 60.

Ich will das Sein oder das, was ist, das Reale, und das Wissen oder die Vorstellung von dem, was ist, das Ideale nennen. Jene Frage kann ich daher auch so ausdrücken: Wie verhält sich Reales und Ideales gegen einander? Denn dieses Verhältniss müsste mich wohl belehren, ob und wiefern ich befugt sei, mich selbst und Dinge aufser mir als ein Reales vorzustellen. Auf diese bestimmtere Frage nun sind, wie ich sehe, zwei Antworten möglich:

1. Entweder ist das Eine durch das Andre gesetzt, mithin Eins von dem Andern durch mein Philosophiren abzuleiten;

2. Oder Beide sind ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft, folglich eine solche Ableitung unmöglich.

§. 61.

Ich will einstweilen die erste Antwort annehmen, so seh' ich, dafs wieder zwei Fälle möglich sind. Ich kann nämlich

1. das Reale als das Ursprüngliche oder Erste (*Prius*) setzen und daraus das Ideale als das Zweite (*Posterius*) ableiten wollen. Hieraus würde ein System der Philosophie entstehen, welches Realismus genannt werden müsste. Ich kann aber auch

2. das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste (*Prius*) setzen und daraus das Reale als das Zweite (*Posterius*) ableiten wollen. Das daraus hervorgehende System der Philosophie müsste also Idealismus heifsen. Welches von beiden soll ich nun als gültig annehmen?

§. 62.

So viel ergibt sich im voraus, dass beide Systeme willkürlich verfahren müssen, indem sie entweder das Reale oder das Ideale als Ableitungsprinzip setzen. Denn an und für sich betrachtet hat das eine wie das andre gleiche Ansprüche auf diese Dignität. Es kann also, wenn nicht etwa der glücklichere Erfolg in der wirklichen Ableitung dem einen Systeme einen Vorzug vor dem andern gibt, blofs ein regelloses Belieben entscheiden, ob die Ableitung vom Realen oder vom Idealen beginnen soll.

§. 63.

Setz' ich das Reale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein Reales ohne ein Ideales. Denn das Ideale soll erst hin-

terher aus dem Realen als eine gewisse ihm zukommende Bestimmung oder Art zu sein abgeleitet werden. Das Reale ohne ein Ideales ist aber nichts anders als das, was Materie oder körperliche Masse heifst; denn in dieser find' ich nicht Vorstellung und Bewusstsein, sondern blofs Ruhe und Bewegung, welche sich nach nothwendigen Gesetzen der Anziehung und Abstofsung richten. Der Realismus, der das Ideale aus dem blofsen Realen ableiten will, ist also eigentlich Materialismus und leistet nicht, was er verspricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Ideale aus dem Realen hervorgehe d. h. wie materiale Dinge sich selbst und andre Dinge ihrer Art vorstellen und dadurch ein Bewusstsein von sich und andern dergleichen Dingen erhalten können.

Anm. Dass der Realismus, sobald er nur konsequent verfährt, in Materialismus sich verwandeln müsse, ist offenbar. Denn wenn das Reale als das einzig Ursprüngliche angenommen wird, so wird alles Ideale (Vorstellung und Bewusstsein) in Gedanken aufgehoben; es bleibt also gar nichts übrig als die blofse Materie, ein ausgedehntes, Raum erfüllendes, ruhendes oder sich bewegendes Ding. Wenn gleichwohl nicht alle Realisten zugleich erklärte Materialisten gewesen, so hat sie entweder ihre Inkonsequenz im Denken vom geraden Wege abgeführt oder ihr besseres Gefühl von dem Extreme, das sie in der Spekulazion wohl vor sich sahen, zurückgeschreckt, weil sie nicht mit Unrecht fürchteten, Sittlichkeit und Religion möchten durch den konsequenten

Realismus gefährdet werden. Die letzten wurden also gleichsam mit Wissen und Willen ihren Grundsätzen untreu. Diejenigen Realisten hingegen, welche Konsequenz im Spekuliren für die erste Pflicht des Philosophen als solchen hielten und vielleicht zum Theil als Menschen für das höhere Interesse der Menschheit weniger besorgt waren, haben sich unbedenklich für den Materialismus erklärt. Nur hat es ihnen mit der Ableitung des Idealen aus der Materie als dem allein Ursprünglichen nicht gelingen wollen und sie sind darüber unter einander selbst uneins geworden; ein Beweis, dass sie überhaupt von einer ungültigen Voraussetzung ausgingen. Einige nämlich machten die Materie als solche, Andre die organisirte Materie zum Prinzipe des Idealen, indem sie entweder behaupteten, die Materie an und für sich selbst erzeuge Vorstellungen und Bewusstsein, oder, sie bewirke diefs erst mittels der Organisazion, indem sie durch diese Modifikazion ihres Zustandes so verfeinert und in allen ihren Theilen so innig verbunden werde, dass sie nun der sogenannten geistigen Thätigkeiten fähig sei. Allein beide Parteien haben bis jetzt noch immer nichts vorgebracht, was einer verständlichen Erklärung oder einem ordentlichen Beweise ähnlich sähe. Auch können sie schlechterdings keinen Grund angeben, warum wir, ungeachtet die Materie entweder an sich oder vermöge der Organisazion das Ideale erzeugen soll, dennoch so viele Körper, organische und unorganische, antreffen, an welchen sich auch nicht die leiseste Spur von Vorstellung und Bewusstsein entdecken lässt. Der Realist ist also durchaus unvermögend, die Entstehung des Idealen aus dem Realen auf eine befriedigende Weise darzuthun. Er bleibt in der Ableitung des Einen aus dem Andern überall hinter seinem Versprechen zurück.

§. 64.

Es widerstreitet aber jener Realismus auch meinem praktischen Interesse. Denn ich sehe wohl ein, dass nach diesem Systeme ich selbst weiter nichts als ein materiales Ding bin und folglich auch lediglich unter nothwendigen Naturgesetzen soclher Dinge stehe. Ich müsste also die Idee, ein selbständiges und freies, mithin in Rücksicht meiner Gesinnungen und Entschliefsungen von der Naturnothwendigkeit unabhängiges Wesen zu sein, aufgeben. Nun hab' ich mir zwar durch meine bisherigen Untersuchungen noch keine gründliche Rechenschaft über diese Idee gegeben. Aber ich fühle mich doch gedrungen, mich als ein solches Wesen zu beurtheilen und nach dieser Idee zu handeln. Jenes System würde mich daher, wenn ich es annehmen wollte, mit mir selbst uneinig in Ansehung des Denkens und des Handelns machen. Ich kann also eine Idee, die mir so theuer und werth ist, nicht so geradezu als eine willkürlich geschaffne Einbildung zu Gunsten eines Systems verwerfen, das selbst willkürlich verfährt, indem es sein Prinzip setzt (§. 62), und dann doch nicht aus diesem Prinzipe wirklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 63).

Anm. 1. Dass der Realismus, sobald er nur konsequent durchgeführt wird, der Sittlichkeit Abbruch thue, ist gar keinem Zweifel unterworfen, eben darum, weil er in seiner strengen Konsequenz nichts anders als

Materialismus ist. Man hat zwar zuweilen aus einer gewissen Gutmüthigkeit den Materialismus von jenem Vorwurfe frei sprechen wollen. Allein diese Gutmüthigkeit ist sehr übel angebracht. Denn der Vorwurf trifft nur das System oder die Theorie, nicht den Menschen und seine Praxis. Diese kann trefflich sein, während jene gar nichts taugt. Es mag also wohl Realisten genug gegeben haben und noch geben, die der Sittlichkeit durch Wort und That huldigen; aber die Frage ist, ob diese Huldigung aus ihrem Systeme erklärbar sei. Und diese Frage muss jeder Unbefangene verneinen. Denn da der konsequente Realist Materialist sein muss, so muss er auch das ganze System menschlicher Handlungen für einen bloſsen Naturmechanismus erklären und eben dadurch die Sittlichkeit mit der Wurzel ausrotten. Denn diese kann nur auf dem Boden der Freiheit gedeihen, wie sich tiefer unten bestimmter zeigen wird. Hier sollte nur so viel dargethan werden, dass der Realismus auch durch seine praktische Tendenz nicht annehmungswürdig erscheine.

Anm. 2. Wenn in einem konsequenten realistischen (materialistischen) Systeme von Religion die Rede sein könnte, da diese mit der Sittlichkeit auf gleichem Boden erwächst oder vielmehr eine Frucht der Sittlichkeit ist: so müsste das All der Dinge selbst für die Gottheit oder das allerrealeste, unendliche, höchste Wesen gehalten werden. Denn wie lieſse sich nach diesem Systeme eine von der Welt unabhängige Intelligenz denken, von der die Welt selbst in Ansehung ihres Seins abhängig wäre? Der Theismus des konsequenten Realisten müsste also schlechterdings Pantheismus sein, und so hat er sich auch im Spinozismus ausgesprochen, indem Spinoza unter allen Selbdenkern, welche die Geschichte der Philosophie kennt, den Realismus noch am konsequentesten durch-

geführt hat. Ob übrigens diese Vorstellungsart von der Gottheit der Vernunft angemessen sei, darüber lässt sich hier freilich noch kein bestimmtes Urtheil fällen.

§. 65.

Setz' ich das Ideale als das Ursprüngliche oder Erste, so setz' ich eigentlich ein Ideales ohne ein Reales. Denn dieses soll erst aus jenem abgeleitet d. h. es soll gezeigt werden, wie es zugehe, dass meine Vorstellungen sich auf bestimmte Gegenstände, als wären es reale Dinge aufser mir, beziehen. Das Ideale ohne ein Reales ist aber im Grunde Nichts; indem, wenn ich alles Reale wegdenke, weder ein reales Subjekt d. h. etwas, das vorstellt und sich dadurch bewusst ist, noch ein reales Objekt d. h. etwas, das vorgestellt wird und dessen man sich dadurch bewusst ist, übrig bleibt. Ist nun Subjekt und Objekt aufgehoben, so ist Vorstellung und Bewusstsein nothwendig mit aufgehoben, folglich gar nichts mehr vorhanden. Der Idealismus, der das Reale aus dem blofsen Idealen ableiten will, ist also nichts anders als Nihilismus und leistet nicht, was er verspricht. Denn er vermag nicht zu zeigen, wie das Reale aus dem Idealen hervorgehe d. h. wie Vorstellungen von bestimmten realen Dingen möglich seien, wenn ursprünglich gar nichts Reales vorhanden sein soll.

Anm. Dass der Idealismus, sobald er in der Spekulazion konsequent durchgeführt wird, sich in Nihi-

lismus auflöse, haben die neuesten Idealisten selbst eingestanden. Das Resultat nämlich, welches Fichte in seiner Schrift über die Bestimmung des Menschen *) durch die bloſse Konsequenz der Spekulazion gewinnt, ist folgendes: „Es gibt überall kein Dauerndes, „weder auſser mir noch in mir, sondern nur einen unaufhörlichen Wechsel. Ich weiſs überall von keinem „Sein und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein „Sein. — Ich selbst weiſs überhaupt nicht und bin „nicht. Bilder sind; sie sind das Einzige, was da ist, „und sie wissen von sich nach Weise der Bilder — Bil-„der, die vorüberschweben, ohne dass etwas sei, dem „sie vorüberschweben; die durch Bilder von den Bil-„dern zusammenhangen; Bilder ohne etwas in ihnen Ab-„gebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst „bin eins dieser Bilder; ja ich selbst bin dieſs nicht, „sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. — „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren „Traum, ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, „und ohne einen Geist, der da träumt; in einen „Traum, der in einem Traume von sich selbst zusam-„menhangt. Das Anschauen ist der Traum; das „Denken — die Quelle alles Seins und aller Realität, „die ich mir einbilde, meines Seins, meiner Kraft, mei-„ner Zwecke — ist der Traum von jenem Traume.“ — Wenn eine solche Bilder und Traumphilosophie nicht ein wahrer Nihilismus ist, so weiſs ich nicht, was man sonst so nennen will. Man kann das absolute Nichts nicht stärker aussprechen, als in den Worten: „Ich weiſs überall von keinem Sein und auch nicht von

*) Bekanntlich besteht diese Schrift aus drei Büchern, welche Zweifeln, Wissen und Glauben überschrieben sind. Jenes Resultat findet sich im 2. B., welches vom Wissen handelt, S. 172—4. Da Fichte Urheber des neuesten Idealismus ist, so darf man sein Geständniss wohl als ein allgemeines betrachten.

Bayerische Staatsbibliothek München

„meinem eignen. Es ist kein Sein. Ich selbst weiſs „überhaupt nicht und bin nicht." — Bei solchen Behauptungen sieht man in der That nicht ein, wie noch eine Dedukzion des Realen aus dem Idealen möglich sein soll. Indessen die Vorstellungen von realen Dingen auſser uns sind einmal da, jedermann (auch der Idealist) stellt sich mit Nothwendigkeit eine objektive Welt vor; dieſs lässt sich durch kein Räsonnement wegleugnen, denn es ist allgemeine Thatsache des menschlichen Bewusstseins. Auch leugnet es der Idealist nicht. Er will nur erklären, wie es zugehe, dass sich objektive Weltvorstellungen in unsrem Bewusstsein ankündigen, ungeachtet eigentlich nichts Reales auſser uns sei. Hier haben nun die Idealisten zwei Wege eingeschlagen. Einige (die ältern) nahmen ihre Zuflucht zur Gottheit und lieſsen durch diese jene Vorstellungen in uns hervorgebracht werden. Dass dadurch gar nichts erklärt werde, ist offenbar. Denn die Gottheit — das Dasein derselben, welches freilich dann erst bewiesen werden müsste, vorausgesetzt — ist ein für uns völlig unbegreifliches Wesen; folglich ist auch die Art und Weise, wie sie Vorstellungen in uns erzeugen soll, durchaus unbegreiflich. Andre (die neueren) haben das Ich selbst nach nothwendigen Gesetzen seiner Anschauung jene Vorstellungen erzeugen lassen. Da aber diese Idealisten, wenn sie die Entstehung der Vorstellungen von bestimmten Gegenständen (diesem Berge, diesem Flusse u. s. w.) erklären sollen, sich auf gewisse unbegreifliche Schranken berufen, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen sei, man weiſs nicht, warum und wodurch, da doch die Thätigkeit des Ichs zugleich als unendlich, mithin als unbeschränkt vorausgesetzt wird *): so ist dadurch nicht nur ebenfalls gar nichts erklärt, sondern man verwickelt sich noch

*) S. die oben angeführten Stellen, §. 58. Anm. 1 und 2.

obendrein in Widersprüche, die sich nur durch anderweite eben so willkürliche Voraussetzungen heben lassen. — Uebrigens kann man den Idealismus der ersten Art den berkeleyschen, den der zweiten den fichteschen nennen, weil Berkeley und Fichte die Koryphäen dieser idealistischen Parteien sind. Wegen des von beiden angenommenen Erklärungsprinzips könnte man jenen Idealismus auch den mystischen oder theologischen, diesen den egoistischen oder anthropologischen nennen. Auch könnte man beide Arten des Idealismus unter dem Titel des assertorischen zusammenfassen, um sie von dem cartesianischen zu unterscheiden, welcher ein problematischer ist, indem Des Cartes die Realität der Aussenwelt blofs insofern in Zweifel zog, als kein evidenter Beweis dafür geführt werden könne, wovon in der Folge die Rede sein wird. Kant nennt den berkeleyschen Idealismus den dogmatischen und den cartesianischen den skeptischen, den seinigen aber den kritischen oder den transzendentalen. Auch von diesem sogenannten Idealismus wird tiefer unten weiter geredet werden. Wir haben es hier blofs mit dem dogmatischen zu thun, weil nur dieser ein eigentlicher oder wahrer Idealismus ist. Dieser (der berkeleysche und fichtesche) ist transzendent, nicht transzendental, weil er den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens überfliegt und aus überschwenglichen Erklärungsprinzipien die objektiven Weltvorstellungen zu deduziren sucht, ohne doch die Entstehung derselben aus den angenommenen Prinzipien auf eine begreifliche Art erklären zu können.

§. 66.

Es widerstreitet aber jener Idealismus auch meinem praktischen Interesse. Denn ich sehe wohl ein, dass nach jenem Systeme mir gar

kein Objekt übrig bleibt, in Beziehung worauf ich thätig sein könnte, weil die Welt, als mein sittlicher Wirkungskreis, nichts aufser mir Wirkliches ist. Nun sagt mir mein Gewissen so oft und so nachdrücklich, dass ich in Beziehung auf die Gegenstände, die mich umgeben, auf gewisse Weise thätig sein soll. Gleichwohl müsst' ich diese Anfoderungen des Gewissens und mithin das Gewissen selbst für willkürlich geschaffne Einbildungen halten, wenn das, worauf sich das Gewissen in seinen Foderungen bezieht, nicht wirklich wäre. Nun bin ich zwar durch meine bisherigen Untersuchungen noch nicht über das Gewissen und dessen Foderungen gehörig unterrichtet. Aber ich fühle doch einen innern Drang, danach zu handeln, und würde mich selbst verachten müssen, wenn ich nicht danach handeln wollte. Jenes System würde daher, wenn ich es annehmen wollte, eine Disharmonie zwischen meiner Spekulazion und meiner Praxis stiften. Ich kann mich also nicht entschliefsen, mein Gewissen um eines Systems willen zu verleugnen, welches selbst willkürlich verfährt, indem es sein Prinzip setzt (§. 62), und dann doch nicht aus diesem Prinzipe wirklich ableiten kann, was es ableiten wollte (§. 65).

Anm. 1. Der neueste (egoistische) Idealismus hat es sehr wohl gefühlt, dass er mit den Anfoderungen, welche das handelnde Leben an den Menschen macht, nicht verträglich sei. Er hat sich daher auf eine doppelte Art gegen diesen Vorwurf zu verwahren gesucht. Einmal

hat er erklärt, der Idealismus sei bloſs Spekulazion, könne und solle also im wirklichen Leben niemanden angemuthet werden *). Allein für's Erste macht sich eine Philosophie sehr verdächtig, dass sie von willkürlichen Voraussetzungen ausgehe, wenn ihre Ergebnisse (und zwar gerade ihr Hauptergebniss) schlechterdings nicht auf das Leben angewandt werden können und sollen. Muss jeder, sobald es zum Handeln kommt, realistisch denken, so ist das idealistische Denken in der Spekulazion wohl nichts anders als Träumerei, welche Theorie und Praxis entzweit. Während der Philosoph als solcher oder spekulativ überzeugt ist, dass alles Aüſsere sein eignes selbgeschaffnes Produkt, alle zum Handeln gegebne Objekte Geschöpfe seiner sich selbst auſser sich hin stellenden Anschauung sind, muss er als Mensch oder praktisch überall so verfahren, als wenn er jene Ueberzeugung nicht hätte, als wenn er gerade vom Gegentheil überzeugt wäre. Darf eine solche Philosophie auf allgemeine Gültigkeit Anspruch machen? — Sodann sollte ja durch den neuesten Idealismus oder die Wissenschaftslehre, die denselben lehrt, die wohlthätigste Revoluzion in allen Wissenschaften und in der Menschheit selbst bewirkt werden, wenn er sich erst allgemeiner verbreitete **). Wie ist aber alles dieses durch eine Philosophie möglich, die es selbst eingestehen muss,

*) So sagt Fichte (im philosophischen Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 322, Anm.): „Der Idealismus kann nie Denkart sein, „sondern er ist nur Spekulazion. Wenn es zum Handeln „kommt, dringt sich der Realismus uns allen und selbst dem entschie- „densten Idealisten auf.“ — Und (ebendas. S. 365. Anmerk.): „Die „Anmuthung der idealistischen Denkart im Leben ist von der „Beschaffenheit, dass sie nur dargestellt werden darf, um vernichtet „zu sein.“

**) Vergl. das angeführte Journal, Bd. 5. Hft. 4. S. 345. und den sonnenklaren Bericht, Lehrst. 6. S. 186 ff.

dass sie nur Spekulazion und daher auf's Leben nicht anwendbar sei? — Eine zweite Ausflucht in Beziehung auf den obigen Vorwurf findet der neueste Idealismus im Glauben. Nachdem nämlich der Idealist — es ist hier von dem Ich die Rede, welches sich, im zweiten Buche von Fichte's Bestimmung des Menschen, im Wissen oder vielmehr im absoluten Nichtwissen der Wissenschaftslehre durch einen höhern Geist hat Unterricht geben lassen und dann, im dritten Buche seinem eignen Nachdenken überlassen, im Glauben Trost wegen des absoluten Nichtwissens sucht — nachdem also dieser Idealist durch die vorhin (in der Anmerkung zum vorigen §.) charakterisirte Bilder- und Traumphilosophie das Resultat gewonnen hat, dass er selbst überhaupt nicht wisse und nicht sei, und nachdem er wiederholt hat, er habe eingesehen und sehe klar ein, dass es so sei, so setzt er hinzu: „Ich kann es nur nicht glauben;" worauf ihm der erhabne Geist zur Antwort gibt: „Das ist ein andres," und ihn bald hernach, auf dieses andre Organ der Erkenntniss verweisend, mit sich selbst allein lässt. Man kann also nach dem Idealismus der Wissenschaftslehre zwar klar einsehen, dass man nicht sei und nicht wisse, sondern dass nur Bilder und Träume oder vielmehr nur Bilder von den Bildern und Träume von den Träumen seien, aber dennoch nicht glauben, was man klar eingesehen hat*). Weil denn nun der Idealist nicht glauben kann, was er mit der gröſsten Klarheit eingesehen hat, so stellt er die

*) Wem fällt hier nicht jener ehrliche Bauersmann ein, dem ein Mathematiker auf die möglichst fassliche Art die Bewegung der Erde demonstrirt hatte und der am Ende ganz naiv ausrief: „Ich „seh' es wohl ein, dass es so sein muss, aber ich kann's nicht „glauben!"

theoretisch vernichtete Aufsenwelt um des Gewissens willen wieder her und glaubt die Realität derselben, weil sonst keine Praxis möglich sein würde. Was ist das aber für eine wunderliche Philosophie, die das Ich mit seiner objektiven Welt, wie ein Kind mit seinem Kartenhause, spielen lässt, um nur den Foderungen des Gewissens ihre Anwendbarkeit im Leben zu sichern und nicht durch spekulative Vernichtung der Aufsenwelt den ganzen Schauplatz unsrer moralischen Wirksamkeit zu verlieren! Wozu soll denn die Welt erst theoretisch vernichtet werden, wenn ich sie hinterher doch wieder realisiren muss? Zwar soll der Satz — „dass das Be-„wusstsein eines Dinges aufser uns absolut „nichts weiter ist, als das Produkt unsers „eignen Vorstellungsvermögens" — nach der Absicht jener Philosophie selbst für die Praxis einen hohen Gewinn darbieten. Denn so erklärt sich der erhabne Geist in dem vorhin genannten Buche gegen das gelehrige Ich kurz darauf, nachdem er diesen Satz „entschlos-„sen aufgestellt" und nachdem das Ich demüthigst — „ich sehe alles ein und muss dir alles zugeben" — eingestanden hatte *): „Und mit dieser Einsicht, Sterb-„licher, sei frei und auf ewig erlöst von der Furcht, die „dich erniedrigte und quälte! Du wirst nun nicht länger „vor einer Nothwendigkeit zittern, die nur in deinem „Denken ist, nicht länger fürchten, von Dingen un-„terdrückt zu werden, die deine eignen Produkte sind, „nicht länger dich, das Denkende, mit dem aus dir selbst „hervorgehenden Gedachten in eine Klasse stellen. So „lange du glauben konntest, dass ein solches System der „Dinge, wie du es dir beschrieben, unabhängig von dir „aufser dir wirklich existire und dass du selbst ein Glied „in der Kette dieses Systems sein möchtest, war diese

*) Bestimmung des Menschen, S. 159 u. 161-162.

„Furcht gegründet. Jetzt nachdem du eingesehen hast, „dass alles diefs nur in dir selbst und durch dich selbst „ist, wirst du ohne Zweifel nicht vor dem dich fürchten, „was du für dein eignes Geschöpf erkannt hast. Von „dieser Furcht nur wollt' ich dich befreien. Jetzt bist „du erlöst, und ich überlasse dich dir selbst.“ — So schön nun diese Worte klingen, so ist dennoch zu fürchten, dass jene ewige Erlösung nur von kurzer Dauer sein möchte. Denn sobald der Idealist aus seiner Spekulazion heraus ins Leben übertritt, so steht die ganze objektive Welt wieder vor ihm, und der Blitz, der vom Himmel, oder der Ziegel, der vom Dache fällt, kann ihn tödten nach wie vor, und also auch — wenn er sich sonst vor dem Tode fürchtet — zu fürchten machen. Der Idealismus verschwindet also augenblicklich auf dem Gebiete des Praktischen, auf welchem jeder Mensch, selbst der entschiedenste Idealist, wenn er nicht eben spekulirt, steht. Hat nun der Mensch die Furcht vor der gegenständlichen Welt nicht durch andre Gedanken oder Gesinnungen besiegen, hat er sich nicht durch seine sittliche Kraft über die bloſse Naturnothwendigkeit (den Instinkt) erheben gelernt, so kann ihn keine Spekulazion in der Welt davon befreien. Hat er aber jenes gelernt, so bedarf er des Idealismus gar nicht, sondern er sieht, auch ohne diesen, selbst dem Tode, wie ein beherzter Krieger, muthig ins Auge, weil er als sittlich guter Mensch ihn nicht zu fürchten braucht — *si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae* — ob er gleich übrigens die Welt für ein reales Ding auſser sich halten mag. Sokrates, Cato, Jesus, Luther wussten nichts vom Idealismus und waren doch frei von dieser Furcht, von welcher die Sterblichen erst jener erhabne Geist — der gleich, nachdem er seine pathetische Rede vollendet hat, von dem Ich wohl nicht mit Unrecht ein „betrüglicher Geist“ gescholten wird — befreien wollte.

Der Idealismus ist folglich weder unumgänglich nothwendige Bedingung, noch Beföderungsmittel der Sittlichkeit, vielmehr müsste man, wenn man durchaus konsequent verfahren und die idealistische Denkweise auch auf das Praktische übertragen wollte, um Theorie und Praxis zu vereinigen, an den Geboten der Sittlichkeit selbst, die alle eine reale Aufsenwelt voraussetzen, irre werden.

Anm. 2. Was die Religion anlangt, so kann der Idealismus, wiefern er egoistisch ist, die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz, von welcher die Welt als ein reales Ganze aufser dem Ich ihrem Sein nach abhange, ebenfalls nicht zulassen. Denn es existirt nichts aufser dem Ich, und die Welt ist das Produkt des Ichs selbst. Das Ich selbst wäre also Gott, und der Theismus des konsequenten Idealisten könnte nichts anders als Autotheismus sein, wie er sich auch in den neuesten Zeiten als solcher wirklich angekündigt hat, obwohl auf eine versteckte Weise, von der tiefer unten die Rede sein wird *). Der ältere (mystische) Idealismus weicht zwar hierin von dem neueren ab. Denn er setzt die Gottheit als eine vom Ich unabhängige Intelligenz voraus und lässt durch diese die Welt im Ich produziren. Er scheint sich auch insoferne besser mit der Sittlichkeit zu vertragen, als er die auf die Aufsenwelt sich beziehenden Gebote der Vernunft als unmittelbare Befehle Gottes, der da will, dass der Mensch so handle, als wenn reale Objekte aufser ihm wären, betrachtet. Da er aber auf diese Art die Gottheit mit dem Menschen ein blofses Gaukelspiel treiben lässt und da er keine sichere Bürgschaft aufstellen kann, dass nicht dieses Gaukelspiel ein leeres Spiel seiner eig-

*) Vergl. auch die Note unter dem Texte am Ende der 3. Anm. des 58. §.

nen Einbildungskraft sei, die sich erst Objekte einbilde und, weil sie diefs nach nothwendigen Naturgesetzen sich selbst unbewusst thue, hinterher eine andre Intelligenz als Ursache des Weltphänomens erdichte: so verträgt sich im Grunde der mystische Idealismus eben so wenig mit dem reinen praktischen Interesse der Menschheit und mit würdigen Begriffen von der Gottheit. Indessen wird sich auch hierüber erst in der Folge ein bestimmteres Urtheil fällen lassen, wenn die moralischen und religiösen Ideen selbst näher bestimmt sein werden.

§. 67.

Wenn nun der Realismus sowohl als der Idealismus in spekulativer Hinsicht unzulänglich (§. 63 und 65) und in praktischer mit den sittlichen Gedanken und Gefühlen unvereinbar ist (§. 64 u. 66): so bleibt mir nichts übrig, als die erste Antwort auf meine Frage — wie verhält sich Reales und Ideales gegen einander? — zu verwerfen und blofs die zweite als gültig anzuerkennen (§. 60). Folglich muss ich Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und mit einander verknüpft betrachten und die Ableitung des Einen vom Andern als unmöglich ansehen. Diefs kann auch nicht anders sein, da die ursprüngliche oder transzendentale Synthese des Seins und des Wissens in mir Urthatsache des Bewusstseins und als solche unerklärbar und unbegreiflich ist (§. 56—58). Hieraus geht also ein drittes System der Philosophie hervor, welches am schicklichsten

Transzendentaler Synthetismus genannt werden kann. Denn es behauptet eine transzendentale Synthese des Realen und des Idealen, und ist folglich transzendentaler Realismus und transzendentaler Idealismus in ursprünglicher und eben darum unzertrennlicher Vereinigung.

Anm. 1. Wenn man auf den wesentlichen Grundcharakter philosophischer Systeme Rücksicht nimmt, so gibt es deren nur drei in materialer Hinsicht, Realismus, Idealismus und Synthetismus *). Alle übrige philosophische Systeme, die jemal erfunden worden sind und jemal erfunden werden mögen, sind bloſs verschiedne durch die Individualität der Philosophirenden erzeugte Modifikazionen jener drei Hauptsysteme und lassen sich in Ansehung ihrer Grundbestimmungen auf dieselben zurückführen, so wie alle konsonirende Akkorde aus dem musikalischen Dreiklange (*Trias harmonica*) hervorgehen. Man kann den Unterschied und das Verhältniss dieser drei Systeme von und gegen einander auf folgende Art vorstellen:

1. Der Realismus ist ein thetisches, der Idealismus ein antithetisches, der Synthetismus ein synthetisches System. Sie verhalten sich also gegen einander und unterscheiden sich von einander wie These, Antithese und Synthese. Denn das Erste

*) In formaler Hinsicht lieſsen sich denselben drei andre Systeme unter den Namen Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus an die Seite stellen. Allein diese Namen bezeichnen nicht sowohl Systeme der Philosophie, als vielmehr Methoden des Philosophirens; wovon die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie ausführlich handeln wird.

setzt willkürlich das Reale als Ableitungsprinzip des Idealen; das Zweite setzt eben so willkürlich das entgegenstehende Ideale als Ableitungsprinzip des Realen. Beide widerstreiten also einander, wie Satz und Gegensatz, und heben sich wechselseitig auf. Das Dritte vereinigt sie Beide, indem es Reales und Ideales als ursprünglich gesetzt und verknüpft behauptet, mithin alle Ableitungsversuche des Einen aus dem Andern für nichtig erklärt*).

*) Die ganze Geschichte der bisherigen Philosophie ist eigentlich nichts anders, als eine Darstellung des fortwährenden Kampfes zwischen dem Realismus und dem Idealismus, und der Art und Weise, wie diese beiden Systeme sich während dieses Kampfes entwickelt und umgestaltet haben. Denn da sie einander immer widerlegten, so nöthigten sie auch einander zu beständigen Modifikazionen, um den Streichen des Gegners auszuweichen, wodurch dann eine Menge abgeleiteter Systeme entstanden, die den Hauptsystemen mehr oder weniger treu blieben und ebendadurch mehr oder weniger konsequent waren. Dieser fortwährende Kampf weckte und nährte auch den Skeptizismus. Denn gäb' es nur jene beiden Hauptsysteme mit ihren mannichfaltigen Modifikazionen, so bliebe dem menschlichen Geiste, wiefern er philosophirt, allerdings nichts übrig, als sich schlechthin dem Zweifel zu ergeben, was denn, auf's Praktische übergetragen, nicht viel besser wäre, als sich dem Teufel zu ergeben. Wiefern aber der menschliche Geist nicht philosophirt, denkt er weder realistisch noch idealistisch, sondern folgt bewusstlos derjenigen Ansicht, welche jene beiden synthetisch vereinigt. Sagt man also, diefs sei ja keine andre, als die Ansicht des gesunden Menschenverstandes, so sagt man etwas sehr Wahres, aber nichts unsrem Systeme Zuwiderlaufendes. Es muss vielmehr diesem Systeme zur Empfehlung dienen, wenn dadurch die Ansichten des gesunden Menschenverstandes im Theoretischen sowohl als im Praktischen philosophisch gerechfertigt, also auch gegen die Angriffe der Sophistik (als einer falschen oder nach Scheinprinzipien dogmatisirenden Philosophie) und der Skeptik (als einer an aller Wahrheit verzweifelnden und darum nicht minder falschen Philosophie) in Schutz genommen werden. Wir gehen

2. Der Realismus und der Idealismus sind beiderseits transzendent; denn sie überschreiten mit ihren Spekulazionen den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens (§. 57). Der Synthetismus hingegen ist immanent und zugleich transzendental; denn er bleibt diesseit jenes Punktes und strebt nicht über das Transzendentale selbst — das Ursprüngliche, was allem Empirischen zum Grunde liegt — hinauszugehen, um es von einem noch Höheren abzuleiten, weil es eben dadurch seine Ursprünglichkeit verlieren würde. Es gibt also eigentlich weder einen transzendentalen Realismus, noch einen transzendentalen Idealismus (weil beide an und für sich betrachtet transzendent sind) sondern nur einen transzendentalen Synthetismus.

3. Wenn im Philosophiren seine Prinzipien willkürlich setzen und dadurch zu überschwenglichen Anmaaſsungen verleitet werden dogmatisch philosophiren heiſst, so sind Realismus und Idealismus beiderseits dogmatische Systeme. Es können also auch nicht Dogmatismus und Idealismus einander entgegengesetzt werden, wie es die Wissenschaftslehre gethan hat, indem sie sich dadurch das Ansehen geben wollte, als sei sie nicht dogmatisch, weil sie idealistisch sei. Wenn hingegen kritisch philosophiren darin besteht, dass man seine Prinzipien mit Vermeidung aller Willkür durch prüfende Erforschung seiner selbst zu bestimmen sucht und sich vor allen überschwenglichen Anmaaſsungen durch Vorsicht im Spekuliren hütet, so ist der Synthetismus das einzige echt kritische System der Philosophie.

aber dabei nicht von jenen Ansichten aus, als wären sie unsre Prinzipien, sondern wir finden sie ungesucht als Resultate von unsren Prinzipien.

Anm. 2. Alle Systeme der Philosophie, welche von einer ursprünglichen Unität ausgehen, sie mögen dieselbe nennen, wie sie wollen, sind demnach transzendent und dogmatisch, mithin auch diejenigen, welche Reales und Ideales für ursprünglich identisch erklären. Diese Identität lässt sich nämlich nicht anders denken, denn als absolute Unität. Was soll aber dieses Absolut-Eine sein? Um es zu denken, müsst' ich von aller Realität und Idealität, aller Objektivität und Subjektivität abstrahiren. Sobald ich aber hievon abstrahire, so bleibt mir gar nichts übrig, worauf ich noch reflektiren könnte. Mithin denk' ich eigentlich gar nichts mehr, sondern ich stelle, wenn ich von dem Absolut-Einen rede, welches weder real noch ideal, weder objektiv noch subjektiv sein soll, bloſse Worte als Gedankenzeichen auf; der Gedanke selbst aber ist = o. Und wie und wodurch soll aus dem Absolut-Einen ein Zweifaches hervorgehen? Wie und wodurch soll man die Entzweiung desselben in ein Reales und Ideales, Objektives und Subjektives, als möglich oder wirklich denken? Auch müsste diese Entzweiung, da nicht ursprünglich beides zugleich gesetzt und verknüpft sein soll, in eine bestimmte Zeitreihe fallen, mithin sich als ein abgeleitetes Faktum bestimmt nachweisen lassen. Da aber auf die Frage: Wenn? hier keine Antwort möglich ist, weil die Unterscheidung des Wenn oder Wo schon den Unterschied des Realen und Idealen voraussetzt, so müsste jene Entzweiung als ein ursprüngliches Faktum angesehen werden. In diesem Falle aber wäre damit nichts anders als unsre transzendentale Synthese gemeint, und das Absolut-Eine fiele jenseit dieser Synthese; man könnte also von demselben platterdings gar nichts wissen und behaupten. Ich zweifle daher sehr, dass durch das spätere schellingsche Identitätssystem die

Blöſsen des früheren fichteschen Idealismus bedeckt werden möchten. Vielmehr ist jenes nur ein mehr sublimirter Idealismus. Denn das Absolut-Eine, als völlig indifferent gedacht, ist nur ein Ideales von noch höherer Potenz, aus welchem dann die Differenz des Realen und des Idealen von der niederen Potenz (wo es eben dem Realen entgegensteht) erst hervorgehen soll. Aber dieses Hervorgehen ist eben auch nur willkürlich angenommen und vom Urheber jenes Systems auf keine Art nachgewiesen oder erklärt. Denn mit einem sogenannten Abfall ist doch gar nichts erklärt. Sonach werden wir durch alles unser Philosophiren nie über den ursprünglichen Unterschied des Realen und Idealen, Objektiven und Subjektiven, hinauskommen. So lange wir also noch bei unsern Worten etwas Bestimmtes denken und nicht statt des Denkvermögens mit dem bloſsen Sprachvermögen philosophiren wollen, wird die philosophirende Vernunft immer von einer ursprünglichen Duplizität anheben müssen. Daher könnte man auch den transzendentalen Synthetismus einen transzendentalen Dualismus nennen, wenn nicht der Ausdruck Dualismus bereits ein gewisses metaphysisch-psychologisches oder auch theologisches System andeutete, an welches man bei dem Ausdrucke Synthetismus keineswegs denken darf, wenn man ihn nicht gänzlich misdeuten will.

Anm. 3. Die Frage, ob die Kritik der reinen Vernunft ebenfalls von einer ursprünglichen Duplizität anhebe, ist eigentlich für die Gültigkeit des transzendentalen Synthetismus völlig indifferent, und es ist daher eine weitläufige Untersuchung hierüber für diesen Ort nicht nöthig. Indessen glaub' ich, dass sie bejaht werden müsse. Vom Anfange bis zu Ende setzt die Kritik ein Reales oder Objektives als unterschieden von dem Idealen oder Subjek-

tiven voraus und leugnet blofs die Erkennbarkeit desselben nach seiner vom Subjekte unabhängigen Beschaffenheit, in Rücksicht auf welche sie es Ding an sich nennt. Sie sucht sogar das Dasein der Aufsenwelt gegen den problematischen Idealismus des Cartesius zu beweisen (von welchem angeblichen Beweise nachher die Rede sein wird) und glaubt es durch ihre Theorie der Sinnlichkeit (transzendentale Aesthetik genannt) auch gegen den mystischen Idealismus des Berkeley gerechtfertigt zu haben. Sie erkärt sich daher ausdrücklich gegen diese beiden Arten des Idealismus *) und nennt zwar ihr System einen transzendentalen oder kritischen Idealismus, setzt aber zugleich hinzu, dass derselbe blofs formal, nicht material sei, mithin nicht die Existenz der Sachen, welche zu bezweifeln ihr nie in den Sinn gekommen, sondern blofs unsre Vorstellungsart von den Sachen betreffe, indem sie behaupte, dass die Form unsrer Erkenntniss des Realen oder Objektiven lediglich etwas Ideales oder Subjektives sei, folglich keine den Sachen als Dingen an sich zugehörige Bestimmungen andeute **). Die

*) Gegen den egoistischen Idealismus oder das System der Wissenschaftslehre hat sich Kant späterhin im Intelligenzblatte der A. L. Zeitung ausdrücklich erklärt, und diese authentische Erklärung muss doch mehr gelten, als alle fremde Deutungen.

**) S. Kant's Kritik der reinen Vernunft, S. 1. 236. 274. ff. 307. 519. 566. 568. 585. 641 u. a. a. O. (nach der 3. Ausgabe) vgl. mit *Dessen* Prolegomenen zu einer jeden künftigen Metaphysik, S. 70, 141 und 207 ff. Doch sagt die Kritik (S. 344) von dem Dinge an sich, welches sie als transzendentales Objekt Ursache der Erscheinung nennt, dass es völlig unbekannt sei, „ob es in uns oder auch aufser uns anzutreffen sei, ob „es mit der Sinnlichkeit zugleich aufgehoben werden oder, wenn „wir jene wegnehmen, noch übrig bleiben würde.“ Diese skeptische Aüfserung scheint, mit den übrigen verglichen, anzudeuten,

Kritik hat also das Wort Idealismus in einer ungewöhnlichen und uneigentlichen Bedeutung gebraucht und sich dadurch freilich im Ausdrucke vergriffen, womit sie ihr System bezeichnete. Aber den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens, wie er oben bestimmt worden, hat sie stets im Auge behalten, ob sie ihn gleich nirgend bestimmt angezeigt. Daher sagt Fichte in der Vorrede zu seiner Schrift über den Begriff der Wissenschaftslehre (S. V.) ganz richtig: „Der Verfasser „ist bis jetzt innig überzeugt, dass kein menschlicher „Verstand weiter, als bis zu der Gränze vordringen „könne, an der Kant, besonders in seiner Kritik der „Urtheilskraft gestanden, die er uns aber nie be- „stimmt und als die letzte Gränze des endli- „chen Wissens angegeben hat.“ — Allein Fichte hat nach meiner eben so innigen Ueberzeugung in der Folge durch seine Wissenschaftslehre jene Gränze selbst überschritten, ist dadurch transzendent geworden und in die Schlingen des Dogmatismus zurückgefallen, aus welchen uns die Kritik erlösen sollte. Sie hat aber diesen Zweck leider verfehlt und musste ihn eben darum verfehlen, weil sie jene Gränze nicht fest und genau bestimmte. Daher hat die Kritik gleichsam das Signal zu einer Menge von transzendenten Spekulazionen und dogmatischen Systemen gegeben, ungeachtet sie dieselben ein für allemal mit der Wurzel ausrotten wollte *).

dass Kant über diesen wichtigen Punkt seiner Kritik mit sich selbst nicht recht einig gewesen. Auch ist es auffallend, dass er jenes transzendentale Objekt Ursache der Erscheinung nennt und doch gleich darauf behauptet, es könne weder als Gröfse, noch als Realität, noch als Substanz u. s. w. gedacht werden. Zu diesem U. s. w. gehört ja wohl auch der Begriff Ursache. Schwerlich wird man diese Stelle vom Vorwurfe der Inkonsequenz durch hermeneutische Kunstgriffe befreien können.

*) Es ist eine sehr merkwürdige Aüfserung Jacobi's, wenn er

§. 68.

Der transzendentale Synthetismus erkennt die jedem Menschen von gesundem Verstande natürliche und nothwendige dreifache Ueberzeugung

in der Vorrede zu seinem Brief an Fichte (S. VIII) sagt: „Da ich das Bewusstsein des Nichtwissens für das Höchste „im Menschen und den Ort dieses Bewusstseins für den der „Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren halte, „so muss es mir an Kant gefallen, dass er sich lieber am Systeme „als an der Majestät dieses Orts versündigen wollte. Fichte ver- „sündigt sich an ihr, nach meinem Urtheil, wenn er, in den Be- „zirk der Wissenschaft diesen Ort einschliefsen und „von dem Standpunkte der Spekulazion, als dem angeblich „höchsten, als dem Standpunkte der Wahrheit selbst, auf ihn „will herab sehen lassen." — Jacobi erklärt sich zwar nach seiner Art nicht deutlich über jenen der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren. Ich kann aber darunter nichts anders verstehn, als die ursprüngliche Synthese des Realen und Idealen im Menschen als absoluten Gränzpunkt des Philosophirens. An der Majestät dieses Ortes versündigte sich Fichte insofern, als er ihn in den Bezirk seiner Wissenschaftslehre einschliessen d. h. jene Synthese durch seine transzendenten Spekulazionen erklären und begreifen wollte. In Beziehung auf jenen Ort ist das Bewusstsein des Nichtwissens allerdings das Höchste im Menschen. Denn wenn der Philosoph die Unerklärbarkeit und Unbegreiflichkeit jener Synthese anerkannt hat, so kann er unmöglich noch weiter über dieselbe hinausgehn, vom Standpunkte der Spekulazion auf sie herabsehn und sie selbst zu einem Objekte des Wissens machen wollen. Indessen versündigt man sich dadurch wohl nicht am Systeme, wenn man eben dieses nicht will. Denn das System kann und darf nicht weiter gehn, als es die Natur des Subjekts erlaubt, und das System soll ja eben die Gränze bestimmen, innerhalb welcher das Subjekt sich vermöge seiner Natur zu halten habe. Hat sich also Kant am Systeme versündigt, so ist es nur dadurch geschehn, dass er den absoluten Gränzpunkt des Philosophirens so wenig als die obersten Prinzipien der philosophischen Erkenntniss fest und genau bestimmt hat, wie es der Wissenschaft zukommt.

von seinem eignen Sein, von dem Sein andrer Dinge aufser ihm, und von der zwischen ihm und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft als gültig an und behauptet, dass diese Ueberzeugungen gar nicht durch Beweise von der philosophirenden Vernunft erst zu begründen, aber nichts desto weniger unumstöfslich gewiss, weil sie ursprünglich sind.

Anm. 1. Unter einem Menschen von gesundem Verstande wird hier derjenige verstanden, dessen Urtheil weder durch böse Gesinnungen noch durch falsche Spekulazionen irre geleitet worden. Ein solcher ist von der Wahrheit und Gewissheit folgender drei Sätze ohne allen Zweifel überzeugt: Ich bin — es sind Dinge aufser mir und unter diesen auch andre Menschen — ich stehe mit diesen Dingen in wechselseitiger Wirksamkeit. Die philosophirende Vernunft kann nun die Frage aufwerfen: Worauf gründen sich diese Ueberzeugungen? — Sind die bisherigen Untersuchungen richtig, so gründen sie sich lediglich auf die transzendentale Synthese des Seins und des Wissens in uns d. h. jeder Mensch weifs es ursprünglich, dass er selbst und etwas aufser ihm ist und beides mit einander in Gemeinschaft steht. Was ich aber ursprünglich weifs, das weis ich unmittelbar d. h. es kann und braucht aus keinem andern Wissen abgeleitet und durch dieses erst vermittelt zu werden, sondern ich bin davon schlechthin überzeugt, weil ich mir dessen, was ich aussage und behaupte, ursprünglich bewusst bin. Die philosophirende Vernunft kann also jene Sätze nicht beweisen und braucht sich, wenn sie ihr Geschäft kennt, auf keinen Beweis einzulassen. Denn Beweisen heifst

ein Wissen vom andern ableiten, eins durch das andre vermitteln. Wo ich nun ursprünglich und unmittelbar weiſs, da ist kein Beweis möglich und nöthig. Man kann also jene drei Sätze die **drei Grund- oder Urüberzeugungen** des menschlichen Geistes nennen. Denn alle Ueberzeugungen, die je ein Mensch hegen kann, beziehen sich entweder auf ihn selbst oder auf etwas Andres. Wär' ich also nicht von meinem eignen Sein, von dem Sein andrer Dinge auſser mir, und von unsrer wechselseitigen Beziehung auf einander überzeugt, so würde überall gar keine Ueberzeugung stattfinden. Bezweifelt oder leugnet jemand dennoch die Wahrheit und Gewissheit jener drei Sätze, so **muss Er beweisen** (nach der Regel: *Neganti incumbit probatio*) d. h. er muss Gründe anführen, warum er das eigne oder fremde Sein bezweifelt oder leugnet. Wo will er nun diese Gründe hernehmen? Ohne Zweifel aus seinem Bewusstsein. Ist aber Bewusstsein nicht schon eine Synthese des Seins und des Wissens? Würd' er wohl Bewusstsein haben, wenn nicht er selbst und etwas auſser ihm wäre, dessen er sich bewusst werden und das er von sich unterscheiden könnte? Bewusstsein seiner selbst und Bewusstsein eines Andern auſser sich selbst bedingen sich also wechselseitig, und ein Beweis vom Nichtsein seiner selbst oder eines Auſsern ist eben so unmöglich, als ein Beweis vom Sein Beider und ihrer wechselseitigen Beziehung auf einander. Daher finden sich jene Grundüberzeugungen in jedem Menschen ohne alle vorhergegangene Reflexion, und keine nachfolgende Reflexion kann sie jemal vernichten, wenn auch auf einen Augenblick wankend machen. Das Geschäft der philosophirenden Vernunft besteht also in Hinsicht auf jene Ueberzeugungen lediglich darin, sie in ihrer Ursprünglichkeit und Unmittelbarkeit anzuerkennen, und jeden angeblichen Beweis *pro* oder *contra* in seiner Blöſse darzustellen.

Anm. 2. Wenn der Satz: Ich bin, bewiesen werden sollte, so entstände natürlich die Frage: Von wem und für wen? Und hierauf wäre wieder die natürliche Antwort: Von mir selbst und für mich selbst. Denn von einem Andern und für einen Andern einen Beweis meines Seins fodern, hieſse ein fremdes Sein für gewiſs und mein eignes für ungewiss halten, welches unstreitig die ungereimteste Ungereimtheit wäre, weil ich doch von dem fremden Sein wissen muss, wenn ich es für gewiss halten soll, und, wenn mein eignes Sein mir zweifelhaft wäre, es noch vielmehr ein fremdes sein müsste. Aber im Grunde ist es eben so widersinnig, von mir selbst und für mich selbst einen Beweis meines Seins zu fodern; denn um ihn von mir und für mich zu fodern, muss ich mein Sein schon als gewiss voraussetzen. Ja ich kann gar nicht einmal sagen: Ich zweifle an meinem Sein, ohne eben dieses Sein schon in Gedanken vorauszusetzen. Wenn daher Des Cartes sein berühmtes *Cogito ergo sum* aufstellte, so bedacht' er nicht, dass er in dem Satze: Ich denke, sein eignes Sein schon voraussetzte; mithin nichts anders damit sagte, als: Ich bin mit der Bestimmung des Denkens, so wie der Satz: Ich will, nichts anders bedeutet, als: Ich bin mit der Bestimmung des Wollens. Des Cartes hätte also eben so gut sagen können: *Volo, ergo sum.* In der That schlieſst er auch diesen Satz in jenem ein. Denn im 9. Satze des 1. Theils der Schrift: *Principia philosophiae*, sagt er ausdrücklich: „*Cogitationis nomine intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est. Atque ita non modo intelligere, velle, imaginari, sed etiam sentire idem est hic, quod cogitare.*“ — Ueberdieſs kann ich von meinem Denken, so wie von jeder Art meiner Thätigkeit, nur durch mein Bewusstsein belehrt werden. Bewusstsein aber als Selbbewusstsein ist schon ein Wissen vom eignen Sein.

Folglich weiſs ich unmittelbar, dass ich bin, und bedarf dafür keines Beweises. Ein Beweis dagegen aber ist gar nicht denkbar, weil ich, indem ich ihn führte, mein eignes Bewusstsein verleugnen müsste*).

*) Um gerecht gegen Des Cartes zu sein, muss noch bemerkt werden, dass er selbst sein so berühmt gewordenes *Cogito ergo sum* nicht als einen Schluss oder Beweis angesehen wissen wollte. Er sagt nämlich in der *Responsio ad secundas objectiones* (angehängt seinen *Meditatt. de prima philos.* in der Ausg. Frankf. a. M. 1692. 4. S. 65): „*Cum advertimus, nos esse res cogitantes, prima* „*quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque* „*etiam, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum sive existo,* „*existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam* „*rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit.*" Darum will er auch nicht, dass man jenem scheinbaren Schlusse den Obersatz vorausschicke: *Omne quod cogitat, est sive existit.* Denn eben dieſs erkenne man erst aus dem eignen Denken und Sein. Aber freilich hätt' er dann auch nicht sagen sollen: *Cogito ergo sum*, sondern: *Cogito et sum*, oder: *Sum cogitans.* Treffender ist, was Jacobi im Woldemar (Th. 1. S. 142) sagt: „Es gibt „Sätze, die keines Beweises bedürfen und keines Beweises fähig „sind, weil alles, was zum Beweise angeführt werden könnte, „schwächer ist, als die schon vorhandne Ueberzeu„gung, und diese nur verwirrt. Einen solchen Satz sprechen wir „aus, wenn wir sagen: Ich bin. Diese Ueberzeugung ist ein „unmittelbares Wissen, und alles andre Wissen wird „an ihm geprüft, mit ihm gemessen, nach ihm geschätzt." Darum nennt auch J. eben so treffend als witzig das unmittelbare Wissen ein Wissen aus der ersten, und das mittelbare ein Wissen aus der zweiten Hand. Es hat freilich auch Philosophen gegeben, die alles beweisen wollten oder doch für alles Beweis foderten. Aber daran ist Aristoteles, dessen Organon diesen Irrthum veranlasst haben soll, ganz unschuldig. Denn gleich im Anfange seiner Topik sagt er, jeder Beweis setze voraus etwas Wahres und Erstes, das unmittelbar oder durch sich selbst beglaubigt sei (*αληθη και πρωτα, τα μη δι' ἑτερων, αλλα δι' αυτων εχοντα την πιστιν*). Auch vergl. *Analytt. postt.* I, 2. 3. II, 19. wo sogar die Ausdrücke *αναποδεικτον*, unerweislich, und *προτασις αμεσος*, unmittelbarer Satz, der als *αρχη της αποδειξεως*, Prinzip des Beweises, gebraucht werde, vorkommen.

Anm. 3. Aber weiſs ich auch von den Dingen auſser mir unmittelbar? Kann und muss nicht vielleicht die Ueberzeugung von deren Sein durch einen förmlichen Beweis gerechtfertigt werden? Man nimmt ja nur — heiſst es — die Vorstellungen von den Auſsendingen in sich wahr; aber ob diesen Vorstellungen auch etwas Wirkliches auſser dem Vorstellenden entspreche, das ist die Frage. Wenn man also von dem Dasein gewisser Vorstellungen in uns auf das Dasein gewisser Gegenstände auſser uns schlieſsen wollte, so würde dieſs ein sehr übereilter Schluss sein, da es ja Fälle genug gibt, wo wir darum, weil wir uns etwas vorstellen, noch nicht das Dasein des Vorgestellten annehmen, sondern die Vorstellung bestimmt für eine Erdichtung erklären. Könnten also nicht alle Vorstellungen von äuſsern Gegenständen bloſse Erzeugnisse unsers eignen oder gar eines andern höhern Geistes sein? — Dieser Einwurf hat beim ersten Anblick einigen Schein; aber bei genauerer Ansicht verschwindet derselbe bald. Denn es ist ganz falsch, dass wir bloſs unsre Vorstellungen von äuſsern Gegenständen wahrnehmen und dann vom Dasein jener Vorstellungen auf das Dasein dieser Gegenstände schlieſsen. Wenn wir wirklich etwas wahrnehmen (anschauen oder empfinden) so anschauen und empfinden wir die Sache selbst, nicht die Vorstellung von der Sache. Erst indem wir von der Sache abstrahiren und auf unsre eigne Thätigkeit reflektiren, können wir auch die Anschauung und Empfindung als bloſse Vorstellung denken und sie so dem Objekt entgegensetzen. Wir schlieſsen also nicht von den wahrgenommenen Vorstellungen auf nicht wahrgenommene Dinge, sondern wir nehmen die Dinge wahr, und schlieſsen eben daher und weil wir uns die wahrgenommenen Dinge auch abwesend vergegenwärtigen oder andre an deren Stelle

denken können, dass Vorstellungen von den äufsern Objekten durch die Wahrnehmung in uns entstanden seien. Darum heifst es eben ein Wahr-nehmen, weil wir uns dadurch von der Wirklichkeit eines Objektes unmittelbar überzeugen oder dessen unmittelbar bewusst werden. Daher sind wir auch, sobald wir etwas wirklich wahrnehmen, vom Dasein dieses Dinges eben so stark, fest, innig und lebendig überzeugt, als vom eignen Sein. Die Wahrnehmung der äufsern Dinge ist freilich nur eine äufsere, während die Wahrnehmung unsrer selbst eine innere und äufsere zugleich ist. Hielten wir aber die äufsere Wahrnehmung für täuschend, wieferne sie auf Dinge aufser uns geht, so müssten wir sie auch für täuschend halten, wieferne sie sich auf uns selbst bezieht. Dann bliebe nur die innere Wahrnehmung übrig. Warum sollte aber diese zuverlässiger sein, als jene? Sie weist ja stets auf die äufsere hin und ist eben so durch die äufsere bedingt, wie die äufsere durch die innere, d. h. beide bedingen sich wechselseitig und machen in dieser ihrer ursprünglichen, natürlichen und nothwendigen Verbindung eine und dieselbe Gesammtwahrnehmung aus. Wer also die äufsere Wahrnehmung überhaupt für täuschend erklärt, müsste von Rechts wegen auch die innere dafür erklären, und wer deshalb das Dasein äufserer Dinge bezweifelt oder leugnet, müsste, wenn er folgerecht urtheilen wollte, auch das eigne Dasein bezweifeln oder leugnen, mithin sich selbst und sein ganzes Bewusstsein verleugnen. Hieraus folgt erstlich, dass die Ueberzeugung vom Dasein äufserer Dinge kein blofses Glauben, sondern ein wirkliches Wissen sei. Denn was man wahrnimmt, das glaubt man nicht blofs, sondern man weifs es*). Dieses Wissen aber ist zweitens kein mittelba-

*) Es wird hiedurch eine Behauptung des Organon's (S. 38.) ausdrücklich zurückgenommen. Das Wort glauben kann nur

res, sondern ein unmittelbares. Denn was ich wahrnehme, braucht mir niemand erst zu beweisen, sondern ich weiſs es unmittelbar. Das Sein der Dinge auſser uns bedarf also eines Beweises so wenig, als unser eignes. Beim Beweisen stellt man immer nur den Zusammenhang der einen Vorstellung mit der andern dar; man erschlieſst die Gültigkeit der einen Erkenntniss aus der Gültigkeit einer andern. Man beweist also nur da, wo Vorstellungen und Erkenntnisse zu vermitteln sind, nicht wo man durch die Wahrnehmung von der Existenz der Sache unmittelbar belehrt ist. Dass man einen Beweis des Daseins äuſserer Gegenstände überhaupt vorzüglich nöthig gefunden hat, ungeachtet die Ueberzeugung von jenem Dasein sich wie die von unsrem eignen mit gleichem Grade der Lebendigkeit und Gewissheit in unsrem Bewusstsein ankündigt, kommt lediglich daher, dass wir durch Phantasie auch gewisse Dinge als äuſsere uns einbilden und erträumen können. Könnten also — meint der skeptische oder problematische Idealist — nicht alle äuſsere Dinge bloſs eingebildet und erträumt sein? Allein es ist offenbar, dass wir gar keinen Unterschied zwischen eingebildeten und wirklichen Dingen machen würden, wenn wir nicht ursprünglich von der Realität eines Aüſsern überhaupt überzeugt wären und das, was wirklich wahrgenommen wird, auch für wirklich seiend hielten, ohne nach einem anderweiten Beweise zu fragen. In welchen Fällen nun ein Ding bloſs eingebildet und er-

von dem gebraucht werden, was man entweder nicht selbst wahrgenommen hat, sondern auf Zeugniss eines Andern (auf Treu' und Glauben) für wahr hält, oder was gar nicht wahrgenommen werden kann, sondern bloſs wegen eines subjektiven Grundes (z. B. um des Gewissens willen, gleichsam auch auf Zeugniss desselben) für wahr gehalten wird.

träumt oder wahrgenommen und wirklich sei, muss nach Regeln beurtheilt werden, die nicht hieher gehören. (Die angewandte Logik muss in der Lehre vom sinnlichen Scheine, wiefern er den Verstand zu falschen Urtheilen über die Gegenstände des Denkens verleitet, jene Regeln aufstellen.) Es ist schon genug, dass jedermann Wahrnehmung von Einbildung unterscheidet, mithin ein Reales, das wahrgenommen werden kann, ursprünglich setzt und, sobald er etwas wirklich wahrnimmt, es auch unmittelbar für wahr und wirklich hält. Daher mussten alle Beweise, welche man für das Dasein der Aufsendinge versucht hat, mislingen. Zu diesen mislungenen Versuchen gehört denn auch jener „einzig mögliche Beweis für die Realität der „Aufsenwelt", welchen Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft (S. 275. vergl. mit der Vorrede, S. 39. nach der 3. Ausgabe) aufgestellt hat. Er meint nämlich, das Wechselnde in uns (die Vorstellungen, wodurch unser Dasein in der Zeit empirisch bestimmt wird) setze ein von ihm unterschiednes Beharrliches voraus, und dieses Beharrliche sei eine reale Aufsenwelt. Allein diese letzte Folgerung dürfte wohl etwas zu rasch sein, ein Sprung (*saltus in concludendo*) und zwar ein zwiefacher, nämlich vom In-uns auf das Aufser-uns, und vom Aufser-uns überhaupt auf eine reale Aufsen-Welt. Denn es folgt nicht, dass nur eine reale Aufsenwelt jenes Beharrliche sein könne. Der mystische Idealist lässt die in uns wechselnden und unser Dasein in der Zeit bestimmenden Vorstellungen durch die Gottheit, und der egoistische durch das nach innern nothwendigen Gesetzen handelnde absolute Ich, wodurch es sich selbst beschränkt und in dieser Beschränkung als empirisch bestimmt erscheint, erzeugt werden. Sie nehmen also beiderseits ein von dem in uns Wechselnden und Bestimmten verschiednes

Beharrliches und Bestimmendes an, ohne doch eine unabhängig von uns existirende reale Aufsenwelt anzunehmen. KANT legt folglich in seinem angeblichen Beweise mehr in den Schlusssatz, als wozu er in den Vordersätzen berechtigt war. Diefs ist aber stets der Fall, sobald man etwas zu beweisen unternimmt, was keinen Beweis zulässt und bedarf. Da nun die Ueberzeugung vom Dasein äufserer Gegenstände von dieser Art ist, so kann aus dem Mangel eines evidenten Beweises auch die Ungültigkeit jener Ueberzeugung nicht gefolgert werden. Denn diese Folgerung wäre gleichfalls ein Sprung und bewiese zu viel, nämlich, dass auch die Ueberzeugung von unsrem eignen Sein ungültig wäre. Das Eine kann also so wenig als das Andre mit Grunde bezweifelt oder geleugnet werden *).

*) Wenn KANT noch a. a. O. sagt, es wäre ein Skandal, woferne die Vernunft das Dasein äufserer Dinge nicht beweisen könnte: so hat er nicht bedacht, dass erstlich dasselbe Skandal stattfinden müsste beim Mangel eines Beweises für das eigne Dasein, und dass zweitens die Unmittelbarkeit einer Erkenntniss vielmehr ein Vorzug derselben ist. Denn jede mittelbare oder durch Beweis vermittelte Erkenntniss muss ja erst in der unmittelbaren ihre Bewahrheitung suchen. Denken wir uns daher eine vollkommene, untrügliche, unbeschränkte, mit einem Worte, eine göttliche Erkenntniss, so muss diese als eine durchaus unmittelbare gedacht werden. Es wäre lächerlich anzunehmen, dass Gott sich erst einen Beweis für diese oder jene Wahrheit ausdenken müsse. Denn ein Beweis ist ja nichts anders als ein Umschweif im Erkennen, ein Suchen nach Gründen für das, was nicht unmittelbar oder durch sich selbst gewiss ist, also eine Folge der Beschränktheit des menschlichen Erkenntnissvermögens. Statt uns also darüber zu ärgern oder einen Anstofs daran zu nehmen, dass das unmittelbar Gewisse nicht bewiesen werden kann, weil es nicht bewiesen zu werden braucht, müssten wir uns vielmehr Glück wünschen, dass doch etwas in unsrer Erkenntniss unmittelbar gewiss ist, weil ja sonst unsre Erkenntniss gar keine, auch keine mittelbare, Gewissheit haben würde. — Wie kann man

Anm. 4. Wenn die Ueberzeugung vom eignen Sein und vom Sein andrer Dinge aufser mir unmittelbar gewiss ist, so muss es auch die von der zwischen mir und diesen Dingen stattfindenden Gemeinschaft sein. Ich bin mir eben so unmittelbar bewusst, dass ich auf aüſsere Gegenstände wirke und diese aüſseren Gegenstände auf mich wirken, als dass solche Gegenstände sind; ja ich würde ohne diese wechselseitige Wirksamkeit mir weder meines eignen Seins noch des Seins andrer Dinge aufser mir bewusst werden können. Wirklichkeit kündigt sich nur durch Wirksamkeit an; nur durch Thätigkeit gelang' ich zum Bewusstsein meiner selbst; und nur durch wechselseitige Thätigkeit, durch ein Streben, dem etwas entgegenstrebt, ist für mich eine bestimmte Thätigkeit möglich; denn ohne dieses Entgegenstreben zerstreute sich die Thätigkeit richtungslos in's Unendliche. Indem ich also auf eine gewisse Art und in Bezug auf einen gewissen Gegenstand thätig bin und indem ich mir dieser bestimmten Thätigkeit bewusst werde, so werd' ich mir auch eines bestimmten Gegenstandes bewusst, mit dem ich eben durch meine Thätigkeit in wechselseitige Wirksamkeit trete. Es ist also immer dieselbe ursprüngliche Synthese des Seins und des Wissens, des Realen und des Idealen, worauf alle drei Grundüberzeugungen des Menschen zurückweisen. Da nun diese Synthese selbst unerklärbar und unbegreiflich ist (aus einem höhern Prinzipe nicht abgeleitet werden kann): so lassen sich

überhaupt dem Philosophen zumuthen, dass er alles beweisen soll, da doch selbst der Mathematiker, dessen Wissenschaft für die evidenteste unter allen gehalten wird, nicht alles beweist und beweisen kann, sondern sich überall an seine Axiome und Postulate als unmittelbar gewisse Sätze anlehnt?

auch jene Grundüberzeugungen nicht aus anderweiten Ueberzeugungen deduziren, sondern sie sind ursprüngliche — in mit und durch obige Synthese bestimmte — Ueberzeugungen. Eben daher ist es auch unerklärbar und unbegreiflich, wie ich selbst oder etwas aufser mir thätig sein und wie die Thätigkeit des Einen mit der Thätigkeit des Andern in Verbindung treten, Widerstand leisten, überwinden oder überwunden werden könne. Selbst der neueste Idealismus, der alles aus einer Natur von entgegengesetzten Thätigkeiten deduziren, der die Intelligenz selbst mit dem ganzen Systeme ihrer Vorstellungen daraus entstehen lassen will, vermag die Möglichkeit des Thätigseins selbst und der Entgegengesetztheit zweier Thätigkeiten nicht zu erklären, sondern er setzt schlechthin Thätigkeit und fodert von jedem, dass er durch sein eignes Bewusstsein sich belehren lasse, was Thätigsein heifse, ohne nach der Möglichkeit desselben überhaupt zu fragen, da sich jeder seiner wirklichen Thätigkeit bewusst sein muss.

Anm. 5. Wenn wir vom Dasein aüfserer Gegenstände unmittelbar überzeugt sind, so bezieht sich diese Ueberzeugung eigentlich auf lauter bestimmte Gegenstände, die als gegeben betrachtet werden. Denn indem ich mir aüfserer Gegenstände bewusst bin, so ist das immer ein Bewusstsein dieses oder jenes Gegenstandes und entspringt lediglich aus der Wahrnehmung. Fragt also jemand, warum stellst du dir aufser dir selbst noch andre Menschen, aufser den Menschen noch andre lebendige oder leblose, organische oder unorganische Wesen u. s. w. vor, so ist darauf keine andre Antwort möglich, als: Weil ich sie wahrnehme. Nun heifst der Inbegriff alles Wahrnehmbaren die Welt und zwar bestimmter die Sinnenwelt (*mundus sensibilis*), weil das Wahrnehmbare nur durch die Sinne

wahrgenommen (angeschaut oder empfunden) wird. Die Sinnenwelt ist also nach den Grundsätzen des transzendentalen Synthetismus ein gegebnes Mannichfaltige wahrnehmbarer Gegenstände, in Bezug auf welche der Mensch thätig ist. Der Mensch aber kann in Bezug auf dieselben auf mancherlei Art thätig sein, indem er entweder diese Gegenstände nach ihrer Natur d. h. nach ihrer gesetzmäfsigen Beschaffenheit zu erforschen sucht, oder sie nach seinen Absichten d. h. nach gewissen Zwecken, die er sich setzt, zu bilden und zu lenken strebt. Der Idealismus müsste freilich alles, was wahrgenommen wird, *a priori* d e d u z i r e n, die Welt gleichsam vor unsern Augen erst entstehen lassen d. h. er müsste zeigen, wie das Ich zur Vorstellung von allem Du, Er, Es u. s. w. gelange, weil den Idealisten sein eignes Bewusstsein auf diese Vorstellungen führt und weil er weifs, dass eben diese Vorstellungen auch bei andern Menschen, wie bei ihm selbst, nur mit gewissen eigenthümlichen Modifikazionen angetroffen werden, weil er also der Nachfrage nach der Möglichkeit eines solchen Systems von Vorstellungen, da doch aufser dem Ich nichts existiren soll, nicht entgehen kann. Wenn er nun aber aus der eignen von allem Aüfsern unabhängigen Thätigkeit des Ichs das ganze System objektiver Weltvorstellungen zu deduziren beginnt, so ist die Dedukzion sogleich beim ersten besten Einzeldinge (diesem Menschen, diesem Baume, diesem Gebäude, diesem Himmelskörper u. s. w.) am Ende, und er ist genöthigt, sich auf gewisse u n b e g r e i f l i c h e S c h r a n k e n, in welche das Ich nun einmal eingeschlossen, zu berufen d. h. sein Unvermögen, die versprochene Dedukzion zu geben, einzugestehn und ebendadurch den a b s o l u t e n G r ä n z p u n k t d e s P h i l o s o p h i r e n s

wenigstens indirekt oder stillschweigend anzuerkennen (§. 65). Diese stillschweigende Anerkennung findet sich auch wohl in mancher anderweiten Philosophie, wenn man nur ihre Grundlagen genauer untersucht. Aber wissenschaftlich nachgewiesen und genau bestimmt hat jenen Punkt, so viel uns bekannt worden, noch keine. Darum halten wir diess für ein eigenthümliches Verdienst dieser Fundamentalphilosophie.

Der philosophischen Apodiktik drittes Hauptstück.

Von der ursprünglichen Form der Thätigkeit des Ichs.

§. 69.

Vermöge der Wechselwirkung, welche zwischen uns selbst (dem Ich) und den Dingen aufser uns (dem Nichtich) stattfindet (§. 68), finden wir, wenn wir auf uns selbst reflektiren, gewisse Bestimmungen in uns, welche wir als durch etwas aufser uns bewirkt oder veranlasst betrachten müssen. Wir sind uns aber auch bewusst, dass wir gewisse Bestimmungen aufser uns hervorbringen können. Wir verhalten uns also zu dem Aüfsern theils leidend (*passive*) theils thätig (*active*). Die Thätigkeit (*activitas*) sobald sie beschränkt ist, muss immer mit einem gewissen Leiden (*passivitas*) verknüpft sein. Jene ist das Positive, diese das Negative bei unsrer Wirksamkeit. Wir sind uns endlich auch bewusst, dass wir in uns selbst gewisse Bestimmungen hervorzubringen oder uns selbst zu bestimmen vermögen. In dieser Rücksicht wird die Thätigkeit Selbthätigkeit genannt.

Anm. Da bei unsrer beschränkten Wirksamkeit immer eine gewisse Passivität mit der Aktivität verknüpft ist und da jene bloſs aus den Schranken entspringt, denen unsre Thätigkeit als eine endliche unterworfen ist, so kann man für die passiven und aktiven Bestimmungen nicht zwei verschiedne Vermögen, als Quellen derselben, unter dem Titel der Rezeptivität und Spontaneität annehmen *). Ein bloſs leidentliches Vermögen, dergleichen die Rezeptivität, als Grund der Empfänglichkeit für gewisse Bestimmungen, sein soll, lässt sich gar nicht denken. Denn es müsste gedacht werden als ein Vermögen, das nichts vermag (Unvermögen). Und der Ausdruck Spontaneität zeigt eigentlich kein Thätigkeitsvermögen, sondern die Thätigkeit selbst an, wieferne sie Selbthätigkeit ist. Diese findet statt, wenn man z. B. über etwas absichtlich nachdenkt oder in Beziehung auf die Zukunft Entschlüsse fasst. Da aber die Bestimmungen, welche durch Selbthätigkeit in mir her-

*) Wenn Des Cartes in seiner Schrift *de passionibus animae* nach seiner eignen Erklärung im 17. §. oder Artik. des I. Th. unter leidentlichen Bestimmungen des Gemüths (*passiones animae*) versteht „*omnes species perceptionum sive cognitionum, quae in nobis re-* „*periuntur, quia saepe accidit, ut anima nostra eas tales non* „*faciat, quales sunt, et semper eas recipiat ex rebus per* „*illas repraesentatis*“: so wäre nach dieser Erklärung freilich unser ganzes Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen nichts als reine Passivität. Wie könnte man es aber dann noch ein Vermögen nennen? Eben so erklärte Malebranche in seiner Schrift *de la recherche de la verité* (l. I. c. 1. p. 2—4. der lat. Uebers.) den Verstand, als das Vermögen Vorstellungen und Bestimmungen des Seins anzunehmen, für bloſs leidentlich und sprach ihm alle Thätigkeit ab; wogegen viele neuere Philosophen den Verstand allein für die Spontaneität und die Sinnlichkeit allein für die Rezeptivität des menschlichen Geistes erklärten. Lauter willkürliche und falsche Erklärungen, wie sich in der Folge zeigen wird.

vorgebracht worden, auch gewisse anderweite Bestimmungen außer mir zur Folge haben können (z. B. wenn ein Entschluss ausgeführt wird): so werden auch diese äußern Bestimmungen auf die Selbthätigkeit bezogen werden müssen. Uebrigens darf man nicht etwa die Selbthätigkeit (*spontaneitas*) mit der Freiheit (*libertas*) für einerlei halten. Erste bedeutet den Akt der Selbbestimmung überhaupt, unangesehn ob sich das Thätige dabei nach Naturgesetzen richtet oder nicht. Letzte zeigt eine von der Naturnothwendigkeit völlig unabhängige Art der Selbbestimmung an. Dass wir uns selbst zu bestimmen vermögen, lehrt das Bewusstsein unmittelbar; ob wir uns aber mit Freiheit selbst zu bestimmen vermögen, ist eine ganz andre Frage, die durch bloſse Berufung auf das Bewusstsein, in welchem nur die Selbbestimmung überhaupt, nicht die Freiheit derselben, als Thatsache vorkommt, nicht entschieden werden kann. Lieſse sich aber eine anderweite Thatsache des Bewusstseins, z. B. eine Foderung des Gewissens, aufzeigen, die ohne Voraussetzung der Freiheit gar nicht als möglich gedacht werden könnte, so würden wir alsdann uns mit Recht als frei im Handeln in Bezug auf jene Foderung beurtheilen. Hievon wird tiefer unten die Rede sein *).

*) Freiheit findet nur statt in Bezug auf das Sittliche und setzt Vernunft voraus. Also muss erst davon gehandelt werden, ehe über Freiheit entschieden werden kann. Dass aber Freiheit und Selbthätigkeit sehr häufig verwechselt worden, ist unleugbar. Diejenigen, welche sich zum Beweise ihrer Freiheit auf ihr Gefühl oder Bewusstsein beriefen, fielen in diesen Fehler; denn nur der Selbthätigkeit ist man sich bewusst, nicht der Freiheit in seiner Selbthätigkeit. Eben so diejenigen, welche die Freiheit schlechthin für das Vermögen der Selbbestimmung erklären; denn dieses Vermögen kommt auch den vernunftlosen Thieren zu, wenn sie sich willkürlich bewegen, ihre Nahrung suchen u. d. g. Aber sie

§. 70.

Indem wir auf diejenigen Bestimmungen reflektiren, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, sie mögen durch uns selbst oder etwas außer uns hervorgebracht sein, so sehen wir ein, dass uns auch gewisse Bestimmungen zukommen müssen, die gar nicht auf diese Art entstanden, sondern ursprüngliche Bestimmungen sind. Es muss nämlich die Möglichkeit, gewisse Bestimmungen in der Zeitreihe nach und nach anzunehmen oder hervorzubringen, schon vor diesen Bestimmungen in uns selbst bestimmt sein. Es müssen also gewisse anderweite Bestimmungen, welche den entstandenen als Bedingungen ihrer Möglichkeit vorhergehen oder ihnen zum Grunde liegen, in uns angetroffen werden. Diese Grundbestimmungen können daher mit Recht ursprüngliche oder transzendentale Bestimmungen (auch Bestimmungen *a priori*) heißen. Jene aber, welche erst nach und nach aus den ursprünglichen hervorgehen, also in mit und durch Erfahrung entstehen, können abgeleitete oder empirische Bestimmungen (auch Bestimmungen *a posteriori*) heißen.

folgen nur dem Instinkte, bestimmen sich also unter der Herrschaft der Naturnothwendigkeit, mithin nicht frei. Freiheit und Selbthätigkeit sind folglich wesentlich im Begriffe verschieden. Legt man dennoch zuweilen den Thieren Freiheit bei, so meint man bloß eine physische und äußere, nämlich Unabhängigkeit vom Menschen.

Anm. So ist jeder Gedanke oder Entschluss eine in der Zeitreihe entstandene, mithin empirische Bestimmung des Ichs; und es findet unter diesen Bestimmungen ein beständiger Wechsel, ein immerwährender Zufluss und Abfluss Statt. Aber es muss doch etwas in uns sein, wodurch die Möglichkeit des Denkens und des Entschliefsens überhaupt schon im voraus d. h. vor jedem einzelen Gedanken und Entschlusse bestimmt ist. Eine solche Bestimmung (das Vermögen einen Gedanken oder Entschluss zu fassen, Verstand und Wille) heifst daher mit Recht eine ursprüngliche oder transzendentale; und es findet in dieser Beziehung kein solcher Wechsel Statt, wie in jener, weil es sonst gar nichts Dauerndes und Beständiges in uns gäbe, wodurch das Ich sich als Ich anerkennen und behaupten könnte.

§. 71.

Die ursprünglichen Bestimmungen machen den Grundcharakter der menschlichen Natur oder die Wesenheit des Menschen (*essentia hominis*) aus. Sie können also zusammengenommen die ursprüngliche Einrichtung oder Anlage (*constitutio s. indoles originaria*) des Ichs genannt werden. Sie sind eben darum wesentliche, mithin auch allgemeine und nothwendige Bestimmungen, da hingegen die empirischen nicht zur Wesenheit des Menschen gehören, folglich auch nicht bei allen Menschen auf gleiche Art angetroffen werden müssen. Von diesen lässt sich ein Grund angeben, weil sie aus jenen erst entspringen. Von jenen aber lässt sich weiter kein Grund angeben,

als dass der Mensch nun einmal dieses so und nicht anders bestimmte Wesen ist.

§. 72.

Man kann also den Menschen aus einem doppelten Gesichtspunkte betrachten. Einmal als reines Ich, wieferne man bloſs auf seine ursprünglichen Bestimmungen sieht. Sodann als empirisches Ich, wieferne auſser denselben auch anderweite Bestimmungen an ihm angetroffen werden, die ihm nicht ursprünglich zukommen. Da nun jeder Mensch, als ein wirkliches, seines in der Zeit bestimmten Daseins bewusstes Wesen, immer mit gewissen empirischen Bestimmungen ist, so kann man nur von dem empirischen Ich sagen: Es existirt. Dem reinen Ich hingegen kann das Prädikat des realen Seins nicht beigelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloſser Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, dass man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahirt und bloſs auf die ursprünglichen reflektirt. Das reine Ich ist also nichts anders als der Inbegriff des Ursprünglichen oder Transzendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke. Es kann daher auch das absolute Ich heiſsen; denn es ist schlechthin so, weil es so ist, indem sich von dem Ursprünglichen kein anderweiter Grund angeben lässt (§. 71).

Anm. 1. Wenn die Wissenschaftslehre behauptet, das Ich dürfe nicht als ein existirendes Ding, sondern blofs als reine Thätigkeit, als ein Handeln gedacht werden, so hat sie Recht, wieferne blofs vom absoluten oder reinen Ich die Rede ist. Denn dieses ist ein blofses *Abstractum*, und ein solches existirt nicht, sondern wird blofs gedacht. Bei diesem Denken reflektir' ich also nur auf meine Thätigkeit überhaupt nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit, und Thätigkeit überhaupt kann auch ein Handeln genannt werden, wenn man diesen Ausdruck im weitern Sinne nimmt und darunter jede Art der Wirksamkeit versteht, sie sei innerlich oder äufserlich, immanent oder transeunt. Sollte aber jene Behauptung auch vom empirischen Ich verstanden werden, so wäre sie offenbar falsch; denn als empirisches Ich existirt jeder Mensch und ist sich seines in der Zeit bestimmten Daseins unmittelbar bewusst. Das Prädikat des realen Seins muss ihm also in dieser Hinsicht wie jedem andern wahrnehmbaren Objekte in der Sinnenwelt zukommen.

Anm. 2. Die Philosophie betrachtet den Menschen blofs aus dem ersten Gesichtspunkte, also als reines Ich, und dadurch unterscheidet sie sich wesentlich von der Anthropologie, welche den Menschen aus dem zweiten Gesichtspunkte, mithin als empirisches Ich betrachtet. Jene ist also eine transzendentale, diese eine empirische Menschenkunde. Zur letzten gehört theils die empirische Somatologie, theils die empirische Psychologie; jene hat es mit den aüfsern, diese mit den innern Erscheinungen am Menschen zu thun, wie sie sich dem Menschen, wenn er sich und andre beobachtet, zu erkennen geben. Die empirische Psychologie gehört also gar nicht einmal in das Gebiet der Philosophie, wenn man diefs Wort in seiner (künftig näher

zu bestimmenden) strengen Bedeutung nimmt, geschweige dass sie die erste oder Grundwissenschaft der Philosophie sein sollte. Sie bedarf vielmehr, wenn sie nicht eine bloſse Rhapsodie von einzelen Wahrnehmungen und leeren Vermuthungen sein soll, anderweit leitender Prinzipien, welche ihr nur die Philosophie darreichen kann*). Indem aber die Philosophie den Menschen als reines Ich zu erforschen sucht, so hat sie es weder mit der Seele (*anima*, ψυχη) noch mit dem Leibe (*corpus*, σωμα) zu thun, wieferne darunter nach der gemeinen Vorstellungsart zwei verschiedne Subjekte, wovon eins geistiger, das andre körperlicher Natur sein soll, verstanden werden. Sie untersucht zwar (in der Metaphysik) jene Vorstellungsart in Ansehung ihrer Gültigkeit; aber sie folgt derselben nicht, weil der Unterschied zwischen Seele und Leib bloſs empirisch, mithin auch nur in empirischer Hinsicht gültig ist. Sie abstrahirt also von jenem Unterschiede in ihren Untersuchungen über den Menschen, und unterscheidet bloſs in transzendentaler Hinsicht das Innere und das Aüſsere am Menschen, als zwei verschiedne Reflexionspunkte, indem die Thätigkeit, deren wir uns bewusst sind, entweder nach innen oder nach auſsen gerichtet sein kann, und diese zwiefache

*) Manche neuere Philosophen haben freilich die Psychologie so behandelt, dass sie eben durch diese Behandlungsweise den Charakter einer Grundwissenschaft annahm. Vornehmlich hat dieſs Christian Weiss gethan in seinen geist- und lehrreichen Untersuchungen über das Wesen und Wirken der menschlichen Seele. Leipzig, 1811. 8. Dawider ist nun auch an sich nichts einzuwenden. Weil indessen das Wort Psychologie einmal durch den Sprachgebrauch der Philosophen die Bedeutung erhalten hat, dass es mit dem Beisatze empirisch einen Theil der Anthropologie und mit dem Beisatze razional einen Theil der Metaphysik bezeichnet, so halten wir uns nicht ermächtigt, von diesem Sprachgebrauche ohne dringende Ursachen abzuweichen.

Richtung unsrer Thätigkeit für die Anordnung des Systems der Philosophie von grofser Bedeutung ist. Ueber das ursprüngliche Verhältniss des Innern und Aüfsern aber kann sie nichts bestimmen, weil dieses jenseit der Gränze des Philosophirens liegt, die Philosophie also transzendent werden müsste, wenn sie das Wie und Wodurch in dieser Hinsicht bestimmen wollte. Wenn daher in der Folge die Ausdrücke Intelligenz, Geist oder Gemüth vorkommen, so wird hiemit ausdrücklich erklärt, dass darunter nicht etwa die Seele im Gegensatze des Körpers, sondern das reine Ich selbst als solches verstanden werden solle *).

§. 73.

Die ursprünglichen Bestimmungen des Ichs d. h. die *a priori* gesetzten Bedingungen der empirischen Bestimmungen desselben müssen von dreifacher Art sein, jedoch so, dass die eine mit der andern nothwendig verknüpft ist und alle ein unzertrennliches Ganze ausmachen. Es muss nämlich ursprünglich bestimmt sein

1. die Möglichkeit überhaupt, auf gewisse Art thätig zu sein d. h. der innere Grund oder die Quelle einer jeden besondern Art der Thä-

*) Intelligenz (*mens*, *νοῦς*) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüth (*animus*, *θυμος*), mehr auf das Praktische im Menschen. Hier werden beide Ausdrücke als gleichgeltend gebraucht und beides zugleich (*mens animusque*) darunter verstanden. Geist wird bald vorzugsweise auf das Theoretische bezogen, wie wenn man sagt, es habe jemand mehr Geist als Gemüth, bald auf das ganze Innere, wo man dem Geiste den Körper entgegensetzt, wie der Seele (gleichsam dem verkörperten Geiste) den Leib (gleichsam den vergeistigten Körper).

tigkeit, welche sich in unsrem Bewusstsein ankündigt. Man nennt diefs ein Vermögen der Thätigkeit (z. B. Erkenntnissvermögen);

2. die Regel, nach welcher sich jede Art der Thätigkeit richtet d. h. die Handlungsweise des Vermögens, wenn es in wirkliche Thätigkeit übergeht. Man nennt diefs ein Gesetz der Thätigkeit (z. B. Erkennntissgesetze);

3. der Umfang einer jeder Art der Thätigkeit d. h. der Wirkungskreis, innerhalb dessen das Vermögen bei seiner Thätigkeit eingeschlossen ist. Man nennt diefs eine Schranke der Thätigkeit (z. B. Erkenntnissschranken).

§. 74.

Die ursprünglichen Bestimmungen des Ichs sind also nichts anders als die ursprünglichen Vermögen, Gesetze und Schranken seiner Thätigkeit. Diese Bestimmungen dürfen aber nicht als vereinzelt im Gemüthe gedacht werden, sondern sie gehören nothwendig zusammen. Denn ein Vermögen zur Thätigkeit ist nicht denkbar ohne Gesetze, weil es immer auf eine bestimmte Art thätig sein muss, und durch eben diese Gesetze ist auch zugleich der gesammte Wirkungskreis dieses Vermögens bestimmt. Daher kann man jene Bestimmungen zusammengenommen auch die ursprüngliche Handlungsweise (*forma agendi originaria*) oder mit einem Worte die Urform des Ichs nennen. Denn diese Form

hangt ab von den Gesetzen der Thätigkeit, und wo Gesetze der Thätigkeit sind, da sind auch Vermögen und Schranken der Thätigkeit.

Anm. 1. Dass ich thätig bin, lehrt das Bewusstsein; es ist Thatsache desselben. Wenn man sich aber einer Thätigkeit bewusst ist, so ist diefs nicht Thätigkeit überhaupt, sondern jedesmal eine durchaus bestimmte, ein ganz bestimmtes Handeln. Vergleichen wir nun die Thätigkeiten, deren wir uns nach und nach bewusst werden, mit einander, so finden wir, dass unsre Thätigkeit zwar sehr mannichfaltig ist, dass aber doch ungeachtet dieser Mannichfaltigkeit gewisse Thätigkeiten einander mehr oder weniger ähnlich sind, mithin einen gemeinsamen Charakter haben, und dass in der Wiederholung, Aufeinanderfolge und Verbindung derselben eine gewisse Regelmäfsigkeit stattfindet. Wir sind also genöthigt, gewisse Arten der Thätigkeit, unter welchen einzele bestimmte Thätigkeiten begriffen sind, zu unterscheiden, und für diese besondern Arten der Thätigkeit gewisse innere Gründe vorauszusetzen, welche Vermögen heifsen. Der Ausdruck Vermögen bedeutet daher nichts weiter, als den inneren Grund der Möglichkeit, auf gewisse Art thätig zu sein, das, wodurch man thätig zu sein vermag. Diese Erklärung ist folglich blofs nominal; denn eine Realerklärung, welche zeigte, worin jener Grund bestehe und wie daraus Thätigkeit hervorgehen könne, ist nicht möglich, weil von der Thätigkeit selbst keine solche Erklärung möglich ist (§. 68. Anm. 4.).

Anm. 2. Die Vermögen des Ichs können von einer doppelten Seite erwogen werden; einmal, wenn man blofs auf ihre ursprüngliche Bestimmtheit Rücksicht nimmt, mithin von ihrer Anwendung in der Erfahrung und den dadurch angenommenen Modifikazionen

wegsieht; sodann, wenn man sie unter eben diesen Modifikazionen betrachtet. In jener Hinsicht können sie reine, in dieser empirische Vermögen heißsen. Es ist folglich immer ein und dasselbe Vermögen, welches nur aus verschiednen Gesichtspunkten erwogen und daher bald rein, bald empirisch genannt wird. Denn jedes Vermögen nimmt zwar in den Individuen immer ein eigenthümliches Gepräge an. Dadurch wird aber der allgemeine, nothwendige und wesentliche Charakter desselben nicht aufgehoben, sondern nur besonders modifizirt, wie die Gesichtszüge der einzelen Menschen unendlich mannichfaltig sind, obgleich alle auf eine und dieselbe Grundform sich beziehen lassen. Die reinen Vermögen können auch transzendentale heißsen, weil bei ihnen nur das Ursprüngliche, was allem Empirischen *a priori* zum Grunde liegt, in Erwägung gezogen wird.

Anm. 3. Vermögen werden zuweilen auch Fähigkeiten und Kräfte genannt. Der erste Ausdruck bedeutet eigentlich eine gewisse Empfänglichkeit, der zweite eine gewisse Thätlichkeit *). Mithin würde unter Fähigkeit ein mehr passives oder ruhendes, unter Kraft ein mehr aktives oder seine Wirksamkeit aüßserndes Vermögen zu verstehen sein. Wenn man also von Fähigkeiten und Kräften redet, so denkt man dabei schon an gewisse empirische Bestimmungen des Menschen in Ansehung seiner Thätigkeit; mithin ist, wenn vom Ursprünglichen die Rede sein soll, der Ausdruck Vermögen schicklicher. Das, was man Naturgaben nennt, gehört eben so wie die Fertigkeiten zum Empirischen im Menschen. Beide sind eigenthümliche

*) Man sagt z. B.: Ein Mensch von vieler Fähigkeit, und: Ein Mensch von vieler Kraft. Beides ist sehr verschieden. Jener ist sehr empfänglich oder gelehrig, dieser sehr thätlich oder energisch.

Bestimmungen eines einzelen Subjektes zu einer gewissen Art der Thätigkeit, wodurch ihm die Aüſserung derselben leichter wird als Andern, wodurch es schneller und lebhafter auf diese bestimmte Art wirkt. Fertigkeiten werden erworben, durch Uebung und Angewöhnung, Naturgaben sind angeboren, mithin zwar in gewisser Hinsicht — nämlich in Beziehung auf ein gewisses Subjekt — aber nicht absolut — in allgemeiner Beziehung — ursprünglich. Naturgaben heiſsen auch natürliche Talente, weil sie Vorzüge sind, womit die Natur vermöge einer besondern Gunst den Einen vor dem Andern ausstattet. Sie sind daher auf keine Weise erwerblich, ob sie gleich der Kultur und des Fleiſses bedürfen, wenn sie gehörig entwickelt und ausgebildet werden sollen. Das Genie, sowohl das zur Wissenschaft (*ingenium scientificum*) als das zur Kunst (*ingenium artisticum*), gehört ebenfalls zu den natürlichen Talenten *). Wie aber jemand schon von Natur in irgend einer Art der Thätigkeit ein gröſseres Wirkungsvermögen besitzen könne, als Andre, ist unbegreiflich, weil überhaupt, was Thätigkeit und Vermögen sei, unerklärbar ist. Daher wird das Genie als ein dem Menschen inwohnender höherer Genius, und der Mensch, wenn er als Genie thätig ist, als begeistert betrachtet. (*Est deus in nobis etc.*) Da nun Genie durch nichts erworben oder ersetzt werden kann, sondern als ein schlechthin zufälliges Geschenk der Natur erscheint, so gründet sich hierauf der hohe Werth desselben und die eigenthüm-

*) Man könnte jenes auch das logische, dieses das technische nennen. Das letzte heiſst auch vorzugsweise (*κατ᾽ ἐξοχην*) Genie, weil es sich in seinen Erzeugnissen deutlicher ausspricht, als das erste. Auſser jenen beiden Arten des Genies gibt es aber noch ein drittes, das zum Handeln im Leben (*ingenium practicum s. pragmaticum*), wie es bei groſsen Staatsmännern, Feldherrn, Regenten vorkommt.

iche Art von Achtung, welche dem Genie, auch wenn es in seinen anderweiten Thätigkeiten eben nicht achtungswürdig erscheint, von allen, die es zu schätzen verstehn, gezollt wird. In seinen Erzeugnissen ist das Genie musterhaft, weil es sich selbst und andern bei ähnlichen Erzeugnissen unbewusst die Regel gibt. Daher ist Originalität das charakteristische Merkmal des Genies; Nachahmung des Nichtgenies. Zuweilen wird aber die Originalität selbst nachgeahmt, woraus die affektirte Originalität des Geniesüchtigen entspringt.

Anm. 4. Da die Art und Weise, wie das Ich thätig ist, durch die Gesetze seiner Vermögen bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäſsigkeit desselben in Ansehung seiner Thätigkeit. Daher kann man auch die Gesetze eines Vermögens die Form desselben nennen, worunter also nichts anders als dessen gesetzliche Handlungsweise zu verstehen. Da man nun die Vermögen des Gemüths sowohl als auch die Gesetze derselben als ein Mehr- oder Vielfaches betrachten kann, weil sich verschiedne Arten der Thätigkeit in unsrem Bewusstsein ankündigen, so kann man auch wohl von mehren Formen reden, jedoch so, dass man darunter immer nur Handlungsweisen (*formas agendi*) versteht. So hat es vermuthlich auch die Kritik der reinen Vernunft gemeint, wenn sie von Formen der Sinnlichkeit, des Verstandes u. s. w. sprach. Dass sie wirkliche Formen, gleichsam ein leeres Fachwerk im Gemüthe, in welches durch die Erfahrung ein Material eingedrückt würde, um darin eine gewisse Gestalt anzunehmen, verstanden habe, ist eine gröbliche Misdeutung ihrer Worte, die keine ernste Widerlegung verdient. Das Eine Vermögen und die Eine Handlungsweise des Ichs löst sich nur durch und für unsre Betrachtung

in eine Mannichfaltigkeit von Vermögen und Formen auf.

Anm. 5. Der Mensch ist auf dem natürlichen d. h. demjenigen Standpunkte, worauf er steht, bevor er zu philosophiren anfängt, sich zwar seiner Thätigkeit, aber nicht der Form oder der Gesetze derselben bewusst. Diese lernt er erst durch Reflexion auf sich selbst kennen. Man muss daher das gemeine Bewusstsein von dem philosophischen unterscheiden. Jenes ist natürlich, dieses künstlich; denn es entsteht durch eine eigenthümliche Operazion des menschlichen Geistes, die eine gewisse Geschicklichkeit voraussetzt. Jenes findet bei allen Menschen, dieses nur beim Philosophirenden als solchem statt; denn nur dieser ist sich der Gesetze seiner Thätigkeit oder seiner Handlungsweise bewusst. Das gemeine Bewusstsein, ob es gleich selbst als Bewusstsein dem philosophischen vorhergeht, indem es sich eher als dieses im Menschen entwickelt, muss dennoch das empirische heißsen, weil in ihm lauter empirische Bestimmungen des Ichs vorkommen; das philosophische hingegen muss das transzendentale heißsen, weil der Philosoph sich der transzendentalen Bestimmungen des Ichs bewusst zu werden sucht (§. 70), oder das reine Selbbewusstsein, weil es ein Bewusstsein vom reinen Ich ist (§. 72). Man kann daher auch sagen, philosophiren heißse nichts anders als nach einem reinen Selbbewusstsein streben oder ein solches in sich zu erzeugen suchen. Da nun das philosophische Bewusstsein als ein reines Selbbewussstsein sich nicht anders entwickeln kann, als durch Reflexion auf die Thatsachen des bei jedem, der zu philosophiren beginnt, schon vorhandnen Bewusstseins, so ist das empirische Bewusstsein zwar die *conditio sine qua non* des transzendentalen; aber das transzendentale Bewusstsein entspringt doch nicht aus dem empirischen, sondern aus

der freien Reflexion des philosophirenden Subjektes auf sich selbst. Die empirischen Bestimmungen des Ichs als Thatsachen des gemeinen Bewusstseins geben nämlich dem philosophirenden Subjekte nur Anleitung, die transzendentalen Bestimmungen des Ichs kennen zu lernen, indem der Philosophirende durch vernünftiges Denken und Forschen die Gesetze aufsucht, nach welchen jene empirischen Bestimmungen erfolgen. Er erkennt also seine ursprüngliche Handlungsweise zwar mit Hülfe jener empirischen Bestimmungen, aber die eigentliche Quelle dieser Erkenntniss ist die philosophirende Vernunft; denn durch diese erzeugt das Subjekt die Erkenntniss von den Gesetzen seiner Thätigkeit in sich selbst. Folglich ist die philosophische Erkenntniss an und für sich keine empirische, sondern eine transzendentale, ob sie gleich mit etwas Empirischem anhebt und an dasselbe ihre Untersuchungen gleichsam anknüpft. Eben darum wurden oben die Thatsachen des Bewusstseins Prinzipien (αρχαι) genannt, weil sie als Anfangspunkte der Spekulazion durch ihre unmittelbare Gewissheit eine sichere Grundlage für die philosophische Erkenntniss sind.

Anm. 6. Durch die Verschiedenheit des gemeinen und des philosophischen Bewusstseins ist auch bestimmt der Unterschied zwischen dem gemeinen Verstande und der philosophirenden Vernunft, wiewohl der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft überhaupt (Intellektualität und Razionalität) erst tiefer unten genauer bestimmt werden kann. Der Mensch ist nämlich auf dem Standpunkte des Lebens sich der Gesetze seiner Thätigkeit als solcher nicht bewusst; er denkt sie also nicht als allgemeine Regeln (*in abstracto*). Da er sich aber gleichwohl nach jenen Gesetzen richtet, so muss er sich derselben wenigstens in ihrer jedesmaligen Anwendung auf einen gegebnen Fall (*in concreto*) bewusst sein; er denkt

sie also nicht deutlich (*explicite*), sondern verworren (*implicite*). Wenn daher der Mensch nach dem gemeinen Verstande urtheilt und handelt, so fühlt er das Wahre, Gute u. s. w. ohne sich darüber durch Gründe rechtfertigen zu können. Seine Aussprüche sind Machtsprüche, wodurch alle Zweifelsknoten zerhauen werden. Auf dem Standpunkte der Spekulazion hingegen ist man sich jener Gesetze in ihrer höchsten Allgemeinheit bewusst und denkt sie deutlich als Prinzipien des Urtheilens und Handelns; wenigstens strebt man danach. Wer also philosophirt, räsonnirt über das Wahre, Gute u. s. w. um die Gründe desselben aufzusuchen. Seine Räsonnements sind Dedukzionen, wodurch die Zweifelsknoten gelöst werden sollen. Daher kann man auch schlechtweg sagen: Der gemeine Verstand verfährt nach Gefühlen, die philosophirende Vernunft nach Prinzipien. Das philosophische Bewusstsein entspringt also aus der Entwickelung und Verdeutlichung des gemeinen, indem man die Thatsachen des letzten auf Gesetze zurückzuführen sucht. Hieraus folgt nun erstlich, dass zwischen der philosophirenden Vernunft und dem gemeinen Verstande oder dem philosophischen und dem gemeinen Bewusstsein in der Hauptsache oder in Ansehung der Resultate des Philosophirens das vollkommenste Einverständniss stattfinden müsse. Denn ob man gleich durch Philosophiren eine gründlichere, deutlichere, vollständigere und bestimmtere Einsicht gewinnt, mithin auch die Ansichten der philosophirenden Vernunft von den einseitigen und beschränkten Ansichten des gemeinen Verstandes in vielen Punkten abweichen müssen, so kann doch zwischen den Aussprüchen des gemeinen Verstandes, wenn er gesund d. h. nicht durch böse Neigungen und zufällig angenommene falsche Meinungen verkehrt ist, mithin zwischen den Aussprüchen des natürlichen Men-

schenverstandes und der philosophirenden Vernunft kein direkter Widerspruch stattfinden. Wenigstens würde die philosophirende Vernunft dadurch in den Verdacht fallen, dass sie in ihren Spekulazionen durch willkürliche Voraussetzungen irre geleitet worden, und sonach ihre Ansprüche auf Allgemeingültigkeit aufgeben müssen. Denn eine Philosophie, die in ihren Behauptungen dem gesunden Menschenverstande gerade entgegengesetzt wäre, die z. B. behauptete — wie die stoische — der Selbmord sei erlaubt und der Schmerz sei kein Uebel, könnte nie als allgemeingültig anerkannt werden, weil in jedem Menschen von unverdorbenem Kopf und Herzen sich sogleich eine innere Stimme gegen solche Behauptungen erheben würde. Auf der andern Seite aber darf sich der gemeine Verstand keineswegs zum Richter der philosophirenden Vernunft aufwerfen und derselben in Bestimmung dessen, was wahr, gut u. s. w. ist, vorgreifen. Denn durch diese Anmaaſsung würde er der philosophirenden Vernunft ihr Geschäft verleiden und allem Philosophiren augenblicklich ein Ende machen. Er muss also der philosophischen Spekulazion völlige Freiheit verstatten, und dieſs um so mehr, da seine Aussprüche, wenn sie wirklich als Aussprüche des gesunden, natürlichen, unverdorbenen Menschenverstandes bewährt werden sollen, der Rechtfertigung durch philosophirende Vernunft fähig sein müssen. Daher ist es ein offenbares Zeichen des Unverstandes, wenn man auf dem Gebiete der Wissenschaft, wo bloſs Vernunft gegen Vernunft kämpfen soll, eine philosophische Behauptung dadurch widerlegt zu haben meint, dass man sich schlechtweg auf den gesunden Menschenverstand beruft und das Gegentheil jener Behauptung für einen Ausspruch desselben ausgibt, ohne sich auf die Gründe des Gegners einlassen oder selbst für seine eigne Behauptung Gründe anführen zu wollen. Diese Berufung auf den gesunden

Menschenverstand ist dann nichts weiter als ein Bekenntniss eigner Unwissenheit und Unfähigkeit zum gründlichen Denken, wodurch für die Wahrheit dessen, was man behauptet, doch unmöglich etwas entschieden werden kann. Uebrigens wird zuweilen der gemeine Verstand auch ein Gemeinsinn genannt, weil er in seinen Aussprüchen eben so, wie der Sinn, durch Gefühl und Empfindung bestimmt zu werden scheint. In beiden Ausdrücken aber bedeutet gemein nicht das Pöbelhafte (*vulgare s. plebejum*), sondern das Gemeinsame (*commune*). Gemeinverstand oder Gemeinsinn, (*intellectus s. sensus communis* — *common sense* — also Gemeinsinn nicht in der Bedeutung von Gemeingeist — *public spirit* genommen) ist folglich etwas ganz anders als Pöbelverstand oder Pöbelsinn (*intellectus s. sensus plebejus*), welcher nur gewissen Menschen oder Menschenklassen zukommt und eine aus Mangel an Kultur oder auch aus falscher Kultur entstandene Verdorbenheit des natürlichen Menschenverstandes ist *).

*) In dem kritischen Journale der Philosophie von Schelling und Hegel (Bd. 1. St. 1. S. XVIII.) heifst es: „Die „Philosophie — ist nur dadurch Philosophie, dass sie dem „Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Men„schenverstande, worunter man die lokale und temporäre Be„schränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade „entgegengesetzt ist; im Verhältnisse zu diesem ist an und „für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt." — In dieser Stelle wird offenbar der Gemeinverstand mit dem Pöbelverstande verwechselt. Denn nur der (hohe oder niedere) Pöbel ist ein solches Geschlecht der Menschen, welches an den Vorurtheilen der Zeit und des Orts hangt und durch dieselben in seinem Denken und Thun beschränkt ist. Hingegen gab es immer und überall verständige und edle Menschen, die sich, auch ohne Philosophie, blofs durch ihren gesunden Menschenverstand über jene örtliche und zeitliche Beschränktheit weit erhoben. Die in der angeführten Stelle gegebne Erklärung passt also nur auf den Pöbel-

§. 75.

Wenn wir auf unsre Thätigkeit, wie sie sich in dem Bewusstsein eines jeden ankündigt, reflektiren, so finden wir zuvörderst eine doppelte Art derselben, ein zweifaches Handeln (im weiteren Sinne). Die eine Thätigkeit ist innerlich (immanent) und besteht im Vorstellen von etwas und dem davon abhängigen Erkennen. Die andre ist äufserlich (transeunt) und besteht im Streben nach etwas und dem davon abhängigen Handeln (im engeren Sinne). Jene Thätigkeit ist also blofs ideal oder theoretisch — es wird dadurch nur etwas Subjektives erzeugt; diese ist real oder praktisch — es wird dadurch etwas Objektives hervorgebracht. Das gesammte Thätigkeitsvermögen des Ichs zerfällt also nothwendig zuvörderst in das theoretische und praktische Vermögen.

verstand, keineswegs aber auf den gesunden Menschenverstand, welcher zu allen Zeiten und an allen Orten derselbe war, ist und sein wird. Jenem soll sich die Philosophie allerdings entgegensetzen. Setzt sie sich aber diesem entgegen, so möchte wohl die Philosophie mit ihrer verkehrten Welt dabei den kürzern ziehn. Sehr treffend sagt Hume in seinen *Essays* (Vol. II. p. 246): „*Tho'* „*an appeal to general opinion may justly in the speculative sciences of metaphysics, natural philosophy and astronomy be esteemed unfair and inconclusive, yet in all questions with regard* „*to morals, as well as criticism, there is really no other standard, by which any controversy can ever be decided. And nothing is a clearer proof, that a theory of this kind is erroneous,* „*than to find that it leads to paradoxes, which are repugnant to* „*the common sentiments of mankind and to general practice and* „*opinion.*"

Anm. 1. Alle Unterscheidung verschiedner Arten von Thätigkeit in dem Menschen geschieht bloſs durch Absonderung dessen, was mit einander verbunden ist, und Betrachtung des Getrennten in seiner Getrenntheit, mithin durch Abstrakzion und Reflexion. Denn indem wir thätig sind, sind immer mehre Arten der Thätigkeit innig mit einander verbunden und bringen ein gemeinschaftliches Resultat hervor. Es ist immer Ein Subjekt, welches thätig ist, nur dass es seine Thätigkeit auf mancherlei Weise aüſsert; es ist immer Eine Quelle, aus welcher sich der Strom unsrer Thätigkeit in verschiednen Richtungen ergieſst. Daher ist auch theoretische und praktische Thätigkeit immer beisammen (z. B. bei jeder Arbeit, die der Mensch verrichtet) und es wäre eine sehr ungereimte Vorstellungsart, wenn jemand sich einbildete, das theoretische und praktische Vermögen kämen in der Intelligenz oder dem Gemüthe eben so isolirt vor, als sie in und während der philosophischen Untersuchung geschieden werden. Indessen ist diese Scheidung durchaus nöthig, wenn wir den ganzen Umfang unsrer Thätigkeit und die Gesetze derselben wollen kennen lernen. Diese Bemerkung wird hier ein für allemal gemacht und muss bei den folgenden Untersuchungen immer gegenwärtig sein.

Anm. 2. Die theoretische und praktische Thätigkeit unterscheiden sich dadurch wesentlich, dass jene, als solche, immanent, diese, als solche, transeunt ist. Denn wenn auch Vorstellungen und Erkenntnisse sich auf etwas Aüſseres beziehn und durch etwas Aüſseres veranlasst werden, so haben sie doch an und für sich keine Tendenz nach auſsen. Wenn wir hingegen nach etwas streben und um das, wonach wir streben, wirklich zu machen handeln, so geht diese Thätigkeit gleichsam aus dem Innern heraus und auf etwas Aüſseres über, das dadurch auf gewisse Weise bestimmt

wird, gesetzt auch dass dieses Handeln wieder auf das Innere, von welchem es ausging, zurückwirkt und dasselbe wieder auf gewisse Weise bestimmt. Denn das Innere und Aüſsere steht vermöge der ursprünglichen Synthese des Realen und Idealen immer in Wechselwirkung und eben darum ist auch das Theoretische und Praktische in unsrer Wirksamkeit immer mit einander verknüpft, obgleich beide Arten der Thätigkeit, an und für sich selbst betrachtet, wesentlich verschieden sind. Im Theoretischen — beim Vorstellen und Erkennen — richten sich die Vorstellungen nach den Gegenständen; das Subjektive ist also als bestimmt durch das Objektive zu betrachten. Im Praktischen — beim Streben und Handeln — richten sich die Gegenstände nach den Vorstellungen; das Objektive ist also als bestimmt durch das Subjektive zu betrachten. Wie das Subjektive durch das Objektive oder dieses durch jenes bestimmt werden könne, lässt sich freilich nicht erklären und begreifen, weil die ursprüngliche Synthese des Idealen und Realen selbst unerklärbar und unbegreiflich ist. Aber dass diese doppelte Bestimmung des Subjektiven und Objektiven durch einander stattfinde, lehrt das Bewusstsein jeden, der auf seine Thätigkeit aufmerksam ist; es ist also faktisch gewiss. Wenn z. B. ein Mensch vor uns hintritt und um ein Almosen bittet, so wird das Subjektive durch das Objektive bestimmt, und unsre Thätigkeit ist bloſs immanent oder theoretisch, wieferne wir uns diesen Menschen und sein Bedürfniss vorstellen. Geben wir ihm dann das Erbetene, so wird das Objektive durch das Subjektive bestimmt, und unsre Thätigkeit ist transeunt oder praktisch, wieferne wir etwas thun, wodurch seinem Bedürfnisse abgeholfen und also sein Zustand anders modifizirt wird.

Anm. 3. Man kann das theoretische Gemüthsvermögen auch das Vorstellungsvermögen oder das

Erkenntnissvermögen oder noch schicklicher das Vorstellungs- *und* Erkenntnissvermögen nennen, weil Vorstellen und Erkennen die Hauptfunkzionen des theoretischen Vermögens sind, obgleich damit auch noch anderweite Funkzionen des Gemüths in Verbindung treten können, und weil jede Vorstellung, ob sie gleich an sich noch nicht wirkliche Erkenntniss ist, dennoch als Element zur Erkenntniss betrachtet werden muss. Eben so kann man das praktische Gemüthsvermögen auch das Bestrebungsvermögen oder das Handlungsvermögen oder noch besser das Bestrebungs- *und* Handlungsvermögen nennen, weil alle Funkzionen des praktischen Vermögens auf ein Streben oder Handeln hinauslaufen, obgleich damit auch noch anderweite Funkzionen des Gemüths verknüpft sein können, und weil jede Bestrebung, wenn sie auch nicht allemal in ein wirkliches Handeln übergeht, doch als Element zur Handlung angesehen werden muss. Manche nennen das praktische Gemüthsvermögen auch das Begehrungsvermögen (*facultas appetendi*). Dann muss aber der Ausdruck Begehren in einem so weiten Sinne genommen werden, dass er von der einen Seite sowohl das eigentliche Begehren als auch das Verabscheuen, und von der andern sowohl das bloſse Streben als auch das wirkliche Handeln unter sich befasst. In dieser weiten Bedeutung hat es auch Kant (in der Vorrede zu seiner Kritik der praktischen Vernunft, S. 16. nach der 2. Aufl.) genommen, wenn er das Begehrungsvermögen für das Vermögen erklärt, durch unsre Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein. Er versteht also darunter das praktische Vermögen überhaupt. So wie nämlich das theoretische Vermögen die Objekte durch die Vorstellung erkennt, so erwirkt das praktische etwas Objektives nach Maaſsgabe der Vorstellungen. Im Praktischen haben also die Vorstellun-

gen Kausalität in Ansehung der Wirklichkeit dessen, worauf sie gerichtet sind, weil durch die Thätigkeit etwas realisirt oder aufser mir wirklich gemacht wird, was ich mir vorher blofs vorstellte. Daher kann die theoretische Thätigkeit mit Recht eine blofs ideale, die praktische aber eine reale genannt werden.

Anm. 4. Bekanntlich haben Einige zwischen das Vorstellungs- oder Erkenntnissvermögen und das Begehrungsvermögen noch ein drittes Vermögen unter dem Titel des Gefühlvermögens eingeschoben. Allein das Gefühl gehört immer zu einer von beiden Thätigkeiten, entweder der theoretischen oder der praktischen, sei es als vorhergehend oder als folgend. Das Gefühl ist nämlich immer entweder eine solche Affektion des Gemüths, aus welcher ein Vorstellen oder Streben entspringt, oder eine solche, die selbst aus dem Vorstellen oder Streben entspringt. Folglich ist das Fühlen keine eigenthümliche, von der theoretischen und praktischen Thätigkeit abzusondernde, Funkzion des Gemüths, und jene Trichotomie der Gemüthsvermögen ist nicht logisch richtig, weil die Theilungsglieder einander nicht gehörig entgegengesetzt sind. Daher wird auch das Wort Gefühl in einem so weiten Sinne gebraucht, dass Empfindungen und Gedanken, Neigungen und Triebe, Gründe und Grundsätze, wenn wir uns derselben nicht deutlich bewusst sind, damit bezeichnet werden. Daher gibt es ein Gefühl der Wahrheit, der Schönheit, des Rechts, der Sittlichkeit u. s. w. Ursprünglich zeigt nämlich das Wort Gefühl diejenige Art der organischen Sensibilität an, welche man auch Getast nennt. Daher sagt man gewöhnlich, der Mensch habe fünf Sinne, Gesicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Gefühl d. h. Getast. Wie man nun das Wort Geschmack vom Körperlichen auf's Geistige übertragen hat, so auch das Wort Gefühl. Was bezeichnet es aber im Kreise der Geistigkeit? Zuvörderst die erste An-

regung zu irgend einer bestimmten (immanenten oder transeunten) Thätigkeit, zu irgend einem Vorstellen oder Streben. Kommt es nun zu jener bestimmten Thätigkeit, so verwandelt sich das Gefühl in eine wirkliche Vorstellung oder Bestrebung. Kommt es nicht dazu, so dauert entweder das Gefühl noch eine Weile fort oder verschwindet sogleich, je nachdem die Anregung stärker oder schwächer, mehr oder weniger innig war. Das Gefühl ist also dann gleichsam das erste Element zu einer Vorstellung oder Bestrebung. Aber die Vorstellungen und Bestrebungen wirken auch wieder anregend auf das Gemüth, erwecken also Gefühle, die sich in anderweite mehr oder weniger verwandte Vorstellungen und Bestrebungen auflösen können. Ja die Vorstellungen und Bestrebungen, indem sie sich verdunkeln, gleichsam in den Hintergrund des Bewusstseins zurücktreten, nehmen dann auch selbst den Charakter der Gefühle an, erscheinen als bloſse Erregungen des geistigen Lebens. Darum verstehen wir unter Gefühlen oft nichts anders als noch dunkle oder wieder verdunkelte Vorstellungen oder Bestrebungen. Cajus wird z. B. gefragt, warum er dieſs für Unrecht erkläre. Ja, erwiedert er, ich weiſs es nicht, aber ich fühle doch, dass es Unrecht sei. Er stellt sich also den Grund seines Urtheils, die Rechtsidee oder das Rechtsgesetz, nur dunkel vor. Oder Titius wird gefragt, was er wünsche. Ja, erwiedert er, ich weiſs es nicht, aber ich fühle so eine Unruhe in mir, so eine Sehnsucht. Er strebt also nach etwas; nur ist das Streben noch dunkel, weil er kein bestimmtes Ziel hat. Wenn wir ein schönes Gemälde betrachten, eine schöne Symphonie anhören, ein schönes Ballet anschauen, so können uns diese Dinge in eine ganze Welt von Gefühlen versetzen d. h. unser geistiges Leben dergestalt erregen, dass wir unendlich viel und doch gar nichts Bestimmtes vorstellen und er-

streben. Die Symphonie ist z. B. kriegerisch; indem wir sie hören, stellen wir uns freilich keinen Feind vor, noch wollen wir einen tödten; aber es ist uns doch so zu Muthe, als wenn ein ganzes Heer von Feinden vor uns stände und wir uns augenblicklich hineinstürzen sollten. Darum nennen wir oft auch Affekten und Leidenschaften Gefühle, weil in diesen Gemüthszuständen unsre Vorstellungen und Bestrebungen oft sich dergestalt verdunkeln, dass wir gar nicht mehr wissen, was wir eigentlich wollen, also von dem, wonach wir streben, gar keine bestimmte Vorstellung haben. Mit Gefühlen hebt unser irdisches Dasein an und mit Gefühlen hört es auf. Denn das Bewusstsein des Neugebornen ist noch so schwach, dass er noch nichts Bestimmtes vorstellt und erstrebt; erst nach und nach verwandeln sich seine Gefühle als erste Anregungen zur Thätigkeit in wirkliche Vorstellungen oder Bestrebungen, in bestimmte immanente oder transeunte Thätigkeiten. Und das Bewusstsein des Sterbenden wird nach und nach so schwach, dass er endlich aufhört, etwas Bestimmtes vorzustellen und zu erstreben; seine Vorstellungen und Bestrebungen verwandeln sich allmälig in Gefühle als letzte Anregungen zur Thätigkeit, aus denen aber, weil das Bewusstsein immer schwächer und schwächer wird, keine bestimmte immanente oder transeunte Thätigkeit, keine wirkliche Vorstellung oder Bestrebung mehr hervortreten kann. — Ist nun diese Ansicht von dem, was unsre Sprache Gefühl nennt, richtig, so kann unmöglich von einem besondern (d. h. zwischen dem theoretischen und praktischen oder dem Vorstellungs- und Bestrebungs-Vermögen mitten inne stehenden) Gefühlsvermögen die Rede sein, oder man könnte unter diesem Ausdrucke nur die geistige Erregbarkeit überhaupt verstehn, vermöge der nach und nach in uns eine unendliche Menge von Erregungen zu einer nach

innen oder nach außen gerichteten Thätigkeit entstehen, die aber nicht alle die Gestalt von wirklichen Vorstellungen und Bestrebungen annehmen und dann im Deutschen den Nahmen des bloßen **Gefühls** erhalten. Daher kommt es denn, dass in andern Sprachen gar kein diesem Namen entsprechender Ausdruck gefunden wird. Das körperliche Gefühl (das Getast) nennt der Römer *tactus*, der Grieche ἁφη; das geistige aber begreift jener mit unter dem Worte *sensus* (denn *sensatio* ist ein barbarisch-lateinisches Wort, welches dem Römer unbekannt war und auch mehr zur Bezeichnung der **Empfindung** als einer subjektiven sinnlichen Vorstellung gebraucht wird) dieser unter dem Worte αισθησις. *Sensus* und αισθησις aber bedeuten ursprünglich den Sinn; dann auch jede sinnliche Vorstellung, sie sei objektiv oder subjektiv, Anschauung oder Empfindung; endlich auch das, was wir Gefühl nennen, entweder als bloße Anregung zum Vorstellen und Streben oder als dunkle Vorstellung und Bestrebung gedacht. Doch braucht der Römer im ersten Falle auch oft den Ausdruck *affectio animi*, und der Grieche das Wort παθος, welches (von πασχειν, *pati*, abstammend) eigentlich jede leidentliche Gemüthsbestimmung anzeigt und daher durch Gefühl oder Empfindung oder Neigung oder Affekt oder Leidenschaft übersetzt werden kann, je nachdem es der Zusammenhang mit sich bringt. — Diese Bemerkungen zusammengenommen werden uns hoffentlich zur Gnüge rechtfertigen, wenn wir die in neuern Zeiten gleichsam herrschend gewordne trichotomische Eintheilung der Geistesvermögen in das **Vorstellungs-** (oder Erkenntniss-) **Gefühls-** und **Begehrungs-**Vermögen verwerfen und bloß dichotomisch das **theoretische** und das **praktische** Wirkungsvermögen unterscheiden, jenes als vorwaltend im Kreise der Vorstellungen und Erkenntnisse, dieses als vorwaltend im Kreise der Bestre-

bungen und Handlungen, beide aber als ein an und für sich unzertrennliches Ganze betrachtet. Denn es ist doch offenbar dieselbe Geisteskraft, welche z. B. erst für einen Staat eine Verfassung entwirft und nachher diesen Entwurf (das Ideale) an einem Staate zu verwirklichen (in das Reale zu verwandeln) sucht. Die Richtung der Kraft ist nur verschieden, weil sie dort mehr nach innen, hier mehr nach aufsen gekehrt ist, dort also als ein immanentes, hier als ein transeuntes Vermögen erscheint. Wir leugnen also nicht das Dasein der Gefühle — nur ein Fühlloser könnte diefs; wiewohl es im Grunde keinen ganz Fühllosen gibt und man oft nur den so nennt, der sich dem Gefühle weniger hingibt oder auch von seinen (vielleicht innigern) Gefühlen nur nicht so viel Redens und Lärmens macht als Andre, die gern recht gefühlvoll scheinen möchten — sondern wir behaupten nur, dass die Gefühle aus denselben Quellen hervorgehen, aus welchen unsre Vorstellungen und Bestrebungen entspringen, und dass sie selbst nichts anders seien, als geistige Lebenserregungen, deren wir uns entweder noch nicht oder nicht mehr unter der Form von Vorstellungen und Bestrebungen bewusst sind, ob sie wohl diese Gestalt annehmen können, wenn die Umstände (der jedesmalige Gemüthszustand in seiner Ganzheit gedacht) einer solchen Gestaltung angemessen sind. Darum soll auch der Mensch nicht immerfort in Gefühlen leben oder gleichsam schwelgen, sich den Gefühlen nicht unbedingt hingeben oder gleichsam zum Sklaven derselben machen; diefs wäre ja nicht kindlich, wie man sagt, um der Sache ein Mäntelchen umzuhängen, sondern kindisch d. h. albern oder läppisch. Denn das Kind, wenn es nur von gesunder Lebenskraft ist, sucht sich instinktartig aus seinen Gefühlen herauszuarbeiten und gestaltet sie von selbst, soweit diefs theils überhaupt theils nach

seiner jedesmaligen Entwickelungs- und Bildungsstufe möglich ist, zu Vorstellungen und Bestrebungen, die dann nach Umständen bald mit mehr bald weniger Klarheit, Deutlichkeit und Bestimmtheit ins Bewusstsein treten. Nach blofsen Gefühlen handeln aber ist ein höchst gefährliches Ding; denn oft heifst diefs nichts anders, als nach blinden Antrieben unsrer sinnlichen Natur handeln. Und dann kann aus dem gefühlvollsten Menschen leicht der ärgste Bösewicht werden. Wenn aber die Ideen der Vernunft von Recht und Pflicht, die Grundsätze, nach welchen wir das Gute und Böse in unsern und fremden Handlungen zu beurtheilen haben, uns so geläufig worden, dass sie sich schon im blofsen Gefühle als eine sichere Richtschnur ankündigen: so mag man wohl diesem Gefühle trauen und folgen; denn es ist nichts anders als die leise vernommene Stimme der Vernunft und des Gewissens *).

*) Wer ist besser, der Gefühlsmensch — der in blofsen Gefühlen lebt — oder der Verstandesmensch — der in blofsen Begriffen lebt? Ich denke, der Eine taugt so wenig, als der Andre, weil der Mensch weder in blofsen Gefühlen noch in blofsen Begriffen leben soll. Weil aber das Gefühl in seiner ursprünglichen Fülle, aus der sich eine Menge von bestimmten, immanenten und transeunten, Thätigkeiten erschliefsen oder entfalten können, lebendiger ist, als der Begriff in seiner abgezognen Leerheit, vermöge welcher er um so weniger in sich enthält, je mehr er unter sich befasst: so zeigt der Gefühlsmensch in der Regel mehr Energie im Leben, als der Verstandesmensch; und diefs gibt jenem gewöhnlich ein Uebergewicht, also auch einen Vorzug vor diesem. Doch können auch Verstandesmenschen, von Leidenschaft (Ehrgeitz, Herrschsucht u. d. g.) getrieben, mit grofser Energie im Leben wirken und selbst die Gefühlsmenschen hierin übertreffen (z. B. Napoleon). Man verwechsle aber ja nicht den Verstandesmenschen mit dem verständigen Manne, der überall, wo es hingehört, dem Gefühle sein Recht widerfahren lässt.

§. 76.

In aller Thätigkeit des Ichs, sie sei theoretisch oder praktisch, lassen sich ferner drei Grade unterscheiden, welche man als verschiedne Potenzen jener Thätigkeit ansehen kann. Die erste Potenz ist die Sensualität, die zweite die Intellektualität, die dritte die Razionalität. Erwägt man nun jede dieser Potenzen theils in theoretischer, theils in praktischer Hinsicht besonders, so entspringen daraus folgende ursprüngliche Gemüthsvermögen. Die Sensualität in theoretischer Hinsicht heifst vorzugsweise der Sinn (*sensus*) oder die Sinnlichkeit in engerer Bedeutung (*sensualitas strictius sic dicta*), in praktischer der Trieb (*instinctus*). Die Intellektualität in der ersten Hinsicht heifst vorzugsweise der Verstand (*intellectus*), in der zweiten der Wille (*voluntas*). Die Razionalität endlich in der ersten Hinsicht heifst theoretische Vernunft (*ratio theoretica*), in der zweiten praktische Vernunft (*ratio practica*).

Anm. Bekanntlich hat schon Kant in seinen kritischen Schriften einen Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Vernunft gemacht. Lange vor jenem Philosophen aber unterschied bereits Aristoteles gegen das Ende seiner Schrift von der Seele (III, 10. 11) einen theoretischen und praktischen Verstand (νους). Da nun dieses griechische Wort oft auch in der Bedeutung von λογος, Vernunft, gebraucht wird und A. ausdrücklich sagt, der νους θεωρητικος sei der vernünftige Theil der Seele (το λογιστικον, nämlich μοριον —

μοϱιον aber ist hier soviel als δυναμις, Vermögen oder Kraft, wie aus dem Zusammenhang erhellet): so könnte man wohl den Stagiriten für den Urheber jener Unterscheidung halten. Doch ist diese bloſs geschichtliche Frage eben von keinem Belange. Was dagegen die Unterscheidung selbst betrifft, so hat sie ihre gute Richtigkeit, sobald man unter der theoretischen und praktischen Vernunft nur nicht zwei von einander abgesonderte und einander in ihren Prinzipien und Tendenzen entgegengesetzte Gemüthsvermögen — gleichsam zwei Vernünfte, die wie feindselige Genien im Widerstreite mit einander liegen — sondern bloſs zwei verschiedne Wirkungsarten einer und derselben Vernunft versteht. Es ist aber offenbar einseitig und falsch, und hat eben darum so viel Misverständnisse und Streitigkeiten veranlasst, dass in der kantischen Philosophie nur die Razionalität, als die höchste Potenz unsrer Thätigkeit, nicht aber auch die untern Stufen derselben von jener doppelten Seite betrachtet worden. Denn dass auch die Sensualität und die Intellektualität so gut, wie die Razionalität, ihre theoretische und praktische Seite haben, lehrt die Natur der Sache, da die theoretische und praktische Wirkungsart unsers Gemüths durchaus im innigsten Zusammenhange und in wechselseitiger Beziehung auf einander steht. Auch deutet schon der Sprachgebrauch darauf hin. Denn wenn man sagt, die Sinnlichkeit habe jemanden zu einem Verbrechen hingerissen, so meint man offenbar nicht die theoretische, sondern die praktische Sensualität, die aus dem Triebe entspringenden Neigungen. Eben so heiſst ein sinnlicher Mensch nicht ein solcher, der etwas sinnlich wahrnimmt oder vorstellt, sondern der sich vom Triebe beherrschen lässt und seinen Neigungen hingibt. Und auf gleiche Weise wird auch der Ausdruck, ein verständiger Mann, oft von einem solchen Menschen gebraucht, dessen

Wille auf eine zweckmäſsige oder regelmäſsige Art thätig ist, mithin in praktisch-intellektualer Bedeutung. Darum sagte schon SPINOZA ganz richtig in seiner Ethik (P. II. *Prop.* 49. *Coroll.*): „*Voluntas et intellectus unum* „*et idem sunt.*"

§. 77.

Die Funkzion der theoretischen Sensualität (der Sinnlichkeit in engerer Bedeutung) oder des (vorzugsweise sogenannten) Sinnes ist das Wahrnehmen oder das unmittelbare Vorstellen gegebner Gegenstände, welches theils ein Anschauen theils ein Empfinden ist. Die Wahrnehmungen (*perceptiones*) sind also theils Anschauungen (*intuitiones* s. *intuitus*) theils Empfindungen (*sensationes*). Mithin kann der Sinn auch das Wahrnehmungsvermögen oder das Anschauungs- und Empfindungsvermögen genannt werden. Und da Anschauungen und Empfindungen sich sowohl auf etwas Aüſseres als auf etwas Inneres beziehen können, so lässt sich die theoretische Sensualität überhaupt auch in den aüſsern und innern Sinn eintheilen. Sie ist die Quelle der Erfahrung.

Anm. 1. Das Wort anschauen wird in drei Bedeutungen genommen, welche sorgfältig unterschieden werden müssen. In der ersten ist es ganz spezial und bedeutet sehen. Dieſs ist die gemeine (etymologische oder grammatische) Bedeutung, wodurch das Wort auf ein bestimmtes sinnliches Organ, mittels dessen man wahrnimmt, beschränkt wird. In der philosophischen

Kunstsprache aber erweitert sich der damit zu verbindende Begriff, indem dadurch sinnliche Vorstellungen unangesehen des Organs, welches dabei im Spiele ist, bezeichnet werden. Hieraus entspringt nun die zweite und dritte Bedeutung. In jener steht die Anschauung der Empfindung entgegen, so dass Anschauung eine sinnliche Vorstellung ist, die zunächst auf das Objektive, und Empfindung eine solche, die zunächst auf das Subjektive bezogen wird. (So wird der Ofen angeschaut, die Wärme aber empfunden, die Form der musikalischen Komposizion angeschaut, der Eindruck, den sie macht, empfunden, ein ausgedehnter Körper, den man mit der Hand umfasst, angeschaut, seine Schwere oder Härte empfunden). In der dritten Bedeutung endlich, welche die weiteste ist, umfasst das Wort Anschauung alle und jede sinnliche Vorstellungen, sie mögen zunächst auf das Objektive oder Subjektive bezogen werden. In dieser Bedeutung nimmt es die kantische Kritik, wenn sie Raum und Zeit Formen der Anschauung nennt; denn diese sogenannten Formen beziehen sich auf alle und jede sinnliche Vorstellungen. Oft wird aber auch das Wort Empfindung in derselben weitesten Bedeutung genommen, so dass es ebensowohl die objektive als die subjektive sinnliche Vorstellung bezeichnet. Es ist also dann gleichgeltend, ob man den Sinn ein Anschauungs- oder ein Empfindungs-Vermögen nennt. In der genauern philosophischen Sprache aber sollte man die Empfindung als subjektive sinnliche Vorstellung von der Anschauung als einer objektiven stets unterscheiden, um so mehr, da selbst der gemeine Redebrauch diesen Unterschied häufig beobachtet. Denn niemand sagt wohl, dass er die Wärme oder Vergnügen und Schmerz anschaue, sondern dass er sie empfinde. Weil nun in solchen Empfindungen wenig oder gar nichts Objektives

vorgestellt, sondern man sich eigentlich nur seines eignen Zustandes bewusst wird, so nennt man die Empfindungen auch Gefühle und sagt z. B., ich fühle hier oder dort einen Schmerz, ich fühle, dass es warm wird u. s. w. Dieser Ausdruck ist auch um so angemessner, da bei solchen Empfindungen das körperliche Gemeingefühl (nicht das besondre, welches auch Getast heiſst) in Anspruch genommen wird. Das sogenannte Gefühlsvermögen wäre also in dieser Beziehung nichts anders, als das Empfindungsvermögen oder der Sinn in seiner Subjektivität betrachtet (§. 75. Anm. 4). Die organischen Bedingungen aber, von welchen die Thätigkeit des Sinnes überhaupt abhangt, gehen uns hier nichts an. Davon hat die Anthropologie Rechenschaft zu geben (§. 72. Anm. 2).

Anm. 2. Der Sinn oder die Sinnlichkeit (als theoretische Sensualität) ist das Vermögen der unmittelbaren Vorstellung. Unmittelbar aber wird nur dasjenige vorgestellt, was man wahrnimmt. Denn bei der Wahrnehmung tritt das Wahrgenommene gleichsam selbst vor uns hin und wir sagen eben darum, dass wir es wahr-nehmen, weil es sich uns unmittelbar darstellt als etwas Wahrhaftes oder Wirkliches. Soll aber etwas wahrgenommen werden, so muss das Gemüth erst auf gewisse Weise affizirt werden d. h. eine Veränderung erleiden, wodurch es zur Wahrnehmung angeregt oder gleichsam aufgefodert wird. Man kann also auch mit Kant sagen, die Sinnlichkeit sei das Vermögen durch ein Affizirtwerden zu Vorstellungen zu gelangen *). Die Möglichkeit dieses Affizirtwerdens lässt

*) S. Kritik der reinen Vernunft, §. 1. Eigentlich heiſst es hier: „Die Fähigkeit (*Rezeptivität*)." Da aber die Sinnlichkeit sich bei der Wahrnehmung nicht bloſs passiv verhält, sondern auch aktiv, indem ja die Vorstellung des Wahrgenom-

sich (aus bereits oben angezeigten Gründen) nicht erklären und begreifen. Durch die Art und Weise des Affizirtwerdens muss auch die Art und Weise der Vorstellung, wenigstens zum Theil, bestimmt sein. Denn wir können, wieferne wir wahrnehmen, uns die Gegenstände nicht anders vorstellen, als wir von ihnen affizirt werden. Auf der andern Seite müssen aber auch die Gegenstände so angeschaut und empfunden werden, wie es der ursprünglichen Handlungsweise (Form) des Gemüths oder den *a priori* bestimmten Gesetzen in Ansehung des sinnlichen Vorstellens gemäfs ist, da die Thätigkeit eines jeden Vermögens an gewisse Gesetze gebunden ist und ohne solche ursprüngliche (mithin auch allgemeine und nothwendige) Gesetze keine Gleichförmigkeit und Regelmäfsigkeit in unsern Wahrnehmungen stattfinden würde. Es wird also bei jeder sinnlichen Vorstellung etwas dem Gemüthe Gegebnes und etwas vom Gemüthe Hervorgebrachtes angetroffen werden müssen, und man kann jenes am schicklichsten den Gehalt oder Stoff, dieses die Gestalt oder Form der sinnlichen Vorstellung nennen, folglich auch beides als die wesentlichen Elemente derselben ansehen, obgleich diese Elemente nur in ihrer wirklichen Vereinigung die Vorstellung selbst ausmachen. Daher beruht jene Unterscheidung lediglich auf der philosophischen Abstrakzion und Reflexion; in der wirklichen Vorstellung aber lässt sich keins von beiden Elementen abgesondert von dem andern nachweisen. Diefs ist denn auch überall der Fall, wo wir an irgend einem Dinge Materie und Form unterscheiden. Nur beide zusammen in unzertrennlicher Vereinigung machen das Ding selbst aus.

menen ein Erzeugniss der Sinnlichkeit (des sinnlich affizirten Ichs) ist: so scheint das Wort Vermögen schicklicher zu sein.

Anm. 3. Man kann sowohl aüſserlich als innerlich etwas wahrnehmen. Denn alles, was in uns unmittelbar vorgeht, unser gesammter innerer Zustand, ist eigentlich nur Objekt der innern Wahrnehmung, ob es gleich mit dem Aüſsern in entfernter Beziehung stehen mag. Daher nimmt man auch einen abwesenden Freund oder einen erdichteten Pallast eigentlich nur in sich wahr, wiewohl man beide auſser sich versetzt. Man kann also die Sinnlichkeit wieder von einer doppelten Seite betrachten, als aüſsern und als innern Sinn. Zu diesem gehören auch alle die unter den Namen des Gedächtnisses, der Erinnerungskraft und der Einbildungskraft bekannten Vermögen unsers Geistes. Sie sind nichts als verschiedne Aüſserungsarten des innern (d. h. nach dem Innern hin gewendeten) Sinnes. Wiefern nämlich alle Vorstellungen ohne Ausnahme, mithin auch die vorgestellten Zeichen derselben (die Worte einer uns bekannten Sprache, sowohl einzeln als in einem gewissen Zusammenhange betrachtet, als Reihe von Vorstellungen und sie bezeichnenden Worten) so in uns aufgenommen werden können, dass sie ein dauerndes oder bleibendes Eigenthum des Ichs ausmachen und dieses sie beliebig hervorrufen oder ins Bewusstsein treten lassen kann, insofern heiſst der innere Sinn Gedächtniss (*memoria*). Denn wenn er auf diese Art thätig ist, so gedenkt das Ich d. h. es wird sich wieder bewusst dessen, wessen es sich schon früher einmal bewusst war. Findet dabei eine bestimmte Anerkennung des jetzt Bewussten als eines früher Bewussten Statt, so heiſst der innere Sinn Erinnerungskraft (*reminiscentia*). Denn man erinnert sich nun daran, dass eben dieses schon früher einmal in's Bewusstsein getreten war, und kann dann auch das Spätere mit dem Früheren vergleichen. Was aber die Einbildungskraft (*imaginatio*) betrifft, so könnte man wohl, etymologisch ge-

nommen, mit diesem Worte den ganzen Sinn, ja das ganze theoretische Vermögen bezeichnen. Denn was ist alles Vorstellen und Erkennen anders als ein In-sich-hinein-bilden des Geistes? Und sonach wäre auch jede einzele Vorstellung oder Erkenntniss ein Gebilde desselben, ein vom Geiste geschaffenes Bild (*imago*) von der eben dadurch vorgestellten oder erkannten Sache. Allein der Sprachgebrauch hat das Wort nun einmal auf einen kleinern Umfang beschränkt, und es wäre eben so thörig, diese Beschränkung nicht anerkennen zu wollen, als wenn man jetzt noch unter der Mathematik alle und jede Wissenschaft verstehen wollte, weil es die Etymologie verstattet. Einbildungskraft heifst also jetzt der innere Sinn, wiefern er mit anschaulicher Klarheit theils etwas wiederholt, was man schon wahrgenommen, theils etwas gestaltet, was man so noch nicht wahrgenommen hat. Daher unterscheidet man auch mit Recht die blofs wiederholende und die schöpferische Einbildungskraft (*imaginatio reproductiva et productiva*). Die letzte heifst auch vorzugsweise Dichtungsvermögen oder Phantasie, und die Erzeugnisse derselben Dichtungen, Fikzionen, Phantasmen oder auch selbst Phantasien *).

*) Man muss also unterscheiden die Phantasie und eine (d. h. ein Produkt der) Phantasie. Eine solche ist jede Dichtung, sie mag von dem schlechtweg sogenannten Dichter oder vom Tonkünstler oder vom Maler, oder auch wohl von einem Fieberkranken herrühren. Denn auch dieser dichtet, wenn er phantasirt, nur unabsichtlich und regellos. Daher sollte man die Phantasien eines solchen Kranken oder eines Schwärmers (der in gewisser Hinsicht auch krank ist) lieber Phantasmen nennen, um sie von den absichtlichen und geregelten Phantasien des Künstlers zu unterscheiden, so wie man denjenigen einen Phantasten nennt, der im Leben den Spielen seiner dichtenden Einbildungskraft so nachhängt, dass er sie mit der Wirklichkeit verwechselt oder vermischt. Die Alten nahmen

Anm. 4. Wer nichts Höheres im Menschen anerkennt, als die Sinnlichkeit, heifst Sensualist und sein System Sensualismus. Da nun die Sinnlichkeit eine theoretische und eine praktische Seite hat, so kann man auch einen theoretischen oder spekulativen und einen praktischen oder moralischen Sensualismus unterscheiden. Indessen ist leicht einzusehn, dass bei gehöriger Folgerichtigkeit im Denken man nicht füglich dem einen Sensualismus ohne den andern ergeben sein kann. Sie erscheinen aber beide schon dadurch als grundlos, dass der Mensch, sobald er nur nicht mehr ganz roh ist und dem bloſsen Thiere sich nähert, sich einer höhern Thätigkeit, als des Anschauens und Empfindens, und höherer Bestimmungsgründe seiner Handlungen, als der bloſs sinnlichen Antriebe bewusst wird. Dieſs Bewusstsein für eine Täuschung, für leere Einbildung erklären, ist eine willkürliche Annahme, ein erbetteltes Räsonnement (*petitio principii*). Denn wie will der Sensualist erweisen, dass es durchaus nichts Höheres als Sinnlichkeit in der menschlichen Natur gebe und geben könne? Diese Behauptung selbst geht ja schon weit über die Gränzen der Sinnlichkeit hinaus, wieferne sie sich als eine allgemeine und nothwendige Vorstellung oder Erkenntniss von der menschlichen Natur ankündigt. Denn die Sinnlichkeit oder der Sinn, als theoretisches Vermögen gedacht, stellt immer nur das Einzele vor, wie es eben zur Anschauung oder Empfindung gegeben ist. Daraus geht zwar eine gewisse Er-

übrigens das Wort *φαντασια* in einem ganz andern Sinne. Sie verstanden darunter jede Erscheinung (weil *φαινεσθαι* erscheinen bedeutet), dann auch jede, besonders die anschauliche, Vorstellung von einer Sache, weshalb Cicero jenes Wort oft durch *visum* übersetzt. Vergl. des Verf.'s Gesch. der Philos. alter Zeit. §. 121.

kenntnissart hervor, welche wir Erfahrung (*experientia*, ἐμπειρία) nennen. Aber schon in der Erfahrung oder der empirischen Erkenntniss ist weit mehr enthalten, als was uns durch unmittelbare Anschauung und Empfindung bekannt worden. Wir urtheilen über die Gegenstände dieser Erkenntniss oft mit einer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, die von höherer Abkunft sein muss. Und wenn wir auch nur Vergleichungen unter jenen Gegenständen anstellen, ihre Aehnlichkeiten und Unterschiede bemerken, Folgerungen daraus ziehen, die dadurch gewonnenen Vorstellungen und Erkenntnisse mit einander verknüpfen und sie nach einem voraus gemachten Entwurfe ordnen, um daraus ein genau zusammenhangendes und wohl geordnetes Ganze von Erkenntnissen (ein System, eine Wissenschaft) zu bilden: so deutet diefs alles auf etwas Höheres als blofse Sinnlichkeit hin. Forscht nun aber der menschliche Geist nach dem Grunde der Erfahrung selbst oder gar nach dem Urgrunde aller Dinge; legt er sich die Fragen vor: Was ist überhaupt wahr und falsch? was ist gut und bös? wozu bin ich berechtigt und verpflichtet? gibt es nicht etwas Unendliches und Ewiges als Zielpunkt alles meines Strebens und was kann ich also wissen? was soll ich thun? und was darf ich hoffen? — wenn unser Geist sich selbst solche Fragen auch nur vorlegen kann, so beweist diefs schon, dass er sich über das Sinnliche zu erheben vermag, also etwas Höheres als die blofse Sinnlichkeit in ihm anzutreffen sein muss. Folglich ist auch der aus dem Sensualismus hervorgehende Empirismus, welcher entweder gar keine andre Erkenntnissart als die empirische zulassen will (grober Empirismus) oder doch die Erfahrung für die eigentliche Grundlage aller anderweiten Erkenntnisse erklärt (feiner Empirismus) eben so unstatthaft als der Sensualismus selbst. Man kann nur sagen, wie Kant gleich im An-

fange seiner Kritik der reinen Vernunft: „Dass „alle unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anfange, „daran ist gar kein Zweifel. Denn wodurch sollte das Er„kenntnissvermögen sonst zur Ausübung erweckt wer„den, geschäh' es nicht durch Gegenstände, die unsre „Sinne rühren und theils von selbst Vorstellungen be„wirken, theils unsre Verstandesthätigkeit in Bewegung „bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder „zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Ein„drücke zu einer Erkenntniss der Gegenstände zu ver„arbeiten, die Erfahrung heifst? Der Zeit nach „geht also keine Erkenntniss in uns vor der Erfahrung „vorher und mit dieser fängt alle an. Wenn aber gleich „alle unsre Erkenntniss mit der Erfahrung anhebt, so „entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Er„fahrung" u. s. w. — Der Grundsatz des Empirismus: *Nihil est in intellectu, quod non ante fuerit in sensu*, muss daher so umgesprochen werden: *Non est aliquid in intellectu, nisi quid ante fuerit in sensu* d. h. der Sinn als die unterste Stufe unsers Wirkungsvermögens muss vorerst zur Thätigkeit angeregt worden sein, ehe dieses Vermögen in höhern Kreisen thätig sein, ehe das Geistige höherer Art sich entfalten und zum Bewusstsein des Menschen gelangen kann. Daraus erhellet aber auch zugleich, dass der dem Sensualismus und Empirismus entgegengesetzte Intellektualismus, welcher alle Erkenntniss, unabhängig vom Sinne, aus sich selbst (d. h. aus gewissen angebornen — dem menschlichen Geiste schon ursprünplich mitgetheilten — Vorstellungen) herausspinnen will, und daher entweder alle Erfahrungserkenntniss schlechthin als Täuschung verwirft (strenger Intellektualismus) oder sie doch nur insoweit gelten lässt, als sie *a priori* deduzirbar ist (gemäfsigter Intellektualismus) nicht minder unstatthaft sei. Denn der Sinn hat sowohl seine Rechte,

als der Verstand; und das Angeborensein lässt sich auch nicht von einer einzigen Vorstellung als solcher nachweisen; vielmehr muss jede, von der niedrigsten bis zur höchsten und von der zusammengesetztesten bis zur einfachsten, als ein in der Zeit entstandnes Erzeugniss unsers Geistes, als eine empirische Bestimmung desselben (§. 70), angesehen werden, wenn gleich die Quelle, aus der sie hervorging, die Grundbedingung ihrer Erzeugung, etwas Ursprüngliches sein muss.

§. 78.

Die Funkzion der praktischen Sensualität oder des Triebes ist das unmittelbare Streben nach einem Gegenstande, welches sich theils durch Begehren theils durch Verabscheuen äufsert. Die Bestrebungen des Triebes oder die sinnlichen Bestrebungen sind also theils Begehrungen (*appetitiones* s. *appetitus*) theils Verabscheuungen (*aversationes*). Mithin kann der Trieb auch das sinnliche Bestrebungsvermögen oder das Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden besondern Bestimmungen des Gemüths, vermöge welcher es auf gewisse Weise wirksam ist, heifsen Neigungen oder auch Triebe in der Mehrzahl.

Anm. 1. Wir sind uns bewusst, dass wir durch unsre Vorstellungen Ursache von der Wirklichkeit der Gegenstände dieser Vorstellungen sein können, und wieferne wir auf diese Art das Objektive durch das Subjektive bestimmen, insoferne handeln wir im eigentlichen oder strengen Sinne d. h. wir sind praktisch

thätig (§. 75). Wir sind uns ferner bewusst, dass jedem Handeln ein inneres Streben zur Verwirklichung dessen, was wir uns vorstellen, vorausgeht. Wir sind uns endlich auch bewusst, dass einige von den Gegenständen unsrer Vorstellungen uns auf eine besondre Art affiziren, indem sie Empfindungen erregen, welche uns entweder gefallen, oder misfallen, wodurch auch jene Gegenstände selbst gefällig oder misfällig für uns werden. Empfindungen der Art werden vorzugsweise Gefühle genannt und wegen ihres verschiednen Charakters in Lustgefühle und Unlustgefühle eingetheilt. Es gibt indess auch gemischte Gefühle d. h. Gemüthszustände, wo Lust und Unlust zugleich empfunden wird, jedoch so dass das eine Moment der Empfindung das andre überwiegt. Denn wäre die Mischung von Lust und Unlust zu völlig gleichen Theilen, so würden wir uns im Zustande der Gleichgültigkeit (Indifferenz) befinden. Ist aber die Lust oder die Unlust überwiegend, so werden wir dadurch auch angetrieben, auf eine gewisse Art thätig zu sein. Wir müssen also in dieser Beziehung eine eigenthümliche Thätigkeitsquelle in uns voraussetzen, welche Trieb heifst.

Anm. 2. Der Trieb (*instinctus*) ist nichts anders als eine allgemeine innere Bedingung des Strebens, vermöge deren das Gemüth durch Lust und Unlust zu gewissen Arten der Thätigkeit angereitzt wird. Nach diesen verschiednen Thätigkeiten und nach den verschiednen Gegenständen, worauf sie sich beziehen, bekommt auch der Trieb verschiedne Namen, z. B. Erhaltungstrieb, Geschlechtstrieb u. s. w. Die Aüfserungen desselben sind an und für sich betrachtet völlig unwillkürlich; denn er ist unmittelbar — ohne vorhergegangene Reflexion über die mittelbaren Folgen der Thätigkeit — auf sein Objekt gerichtet. Diese Richtung aber ist von doppelter Art. Denn entweder ist der Trieb

darauf gerichtet, das lusterregende Objekt mit dem Subjekte, so weit es möglich und nöthig ist, zu vereinigen, oder darauf, das unlusterregende Objekt von dem Subjekte, so weit es möglich und nöthig ist, zu entfernen. Der Trieb äufsert sich also durch ein doppeltes Streben, wovon jenes das Begehren (*appetere*), dieses das Verabscheuen (*aversari*) heifst, und kann daher selbst wieder in das Begehrungsvermögen und das Verabscheuungsvermögen zerfällt werden *). Das Begehrte heifst auch angenehm, weil man es gern annimmt, das Verabscheute unangenehm, weil man es ungern annimmt — wenn es uns dargeboten wird. Also kann man auch sagen, das Angenehme sei der nächste Gegenstand des Triebes.

Anm. 3. Aus dem Triebe entspringen die Neigungen (*inclinationes*). Neigungen sind nämlich blofs gewisse besondre Modifikazionen des Triebes, vermöge welcher uns gewisse Arten von sinnlichen Bestrebungen eigenthümlich sind. Sind diese Bestrebungen Begehrungen, so heifst die Neigung Zuneigung, Abneigung aber, wenn es Verabscheuungen sind. Die Neigung ist empirisch, der Trieb ursprünglich. Indessen versteht man auch zuweilen unter Trieben in der Mehrzahl die Neigungen als besondre Modifikationen des Triebes, oder verbindet beides mit einander, Triebe und Neigungen, um das Ursprüngliche und Empirische

*) Der Ausdruck Begehrungsvermögen muss dann in der engsten Bedeutung genommen werden. In der weitern zeigt er den Trieb überhaupt an; denn der Trieb ist eigentlich nichts anders als ein Begehrungs- und Verabscheuungsvermögen, weil keine Begehrung ohne Verabscheuung des Gegentheils und keine Verabscheuung ohne Begehrung des Gegentheils stattfindet. In der weitesten Bedeutung versteht man auch das ganze praktische Vermögen darunter, wiewohl unschicklich (§. 75. Anm. 3).

in Ansehung unsrer sinnlich praktischen Thätigkeit zugleich zu bezeichnen. Eine Neigung heifst auch ein Hang, wenn sie sehr habitual geworden. (So kann die Neigung zum andern Geschlechte ein Hang zur Wollust, die Neigung zu geistigen Getränken ein Hang zur Trunkenheit, die Neigung zu spielen ein Hang zum Spiele werden.) Ueberall aber liegt der Trieb als allgemeine innere Bedingung des sinnlichen Strebens zum Grunde. Dieser Trieb wird befriedigt, wenn das, wonach er strebt, verwirklicht wird, und diese Befriedigung gewährt dem Subjekte Vergnügen d. h. sie bringt einen Zustand hervor, in welchem das Gefühl der Lust eine Zeit lang fixirt ist. Nichtbefriedigung des Triebes erweckt Misvergnügen oder Schmerz, welche Worte also den entgegengesetzten Zustand (der fixirten Unlust) anzeigen *). Da nun das Subjekt, wiefern es bei seiner Thätigkeit vom Triebe beherrscht wird, nothwendig das zu verwirklichen sucht, was Lust zur unmittelbaren Folge hat, die Verwirklichung dessen hingegen, was mit Unlust verknüpft ist, verabscheut, mithin es zu vernichten oder wenigstens von sich zu entfernen sucht: so strebt der Trieb nothwendig nach Vergnügen, oder, was eben so viel sagt, er hat als blofser Trieb kein andres Objekt als das Angenehme. Angenehm heifst daher alles was den Trieb entweder wirklich befriedigt oder auch nur zu befriedigen scheint, ihm gleichsam Befriedigung verspricht und daher auch schon durch blofse Vorstellung desselben

*) Schmerz bedeutet nur einen höhern Grad des Misvergnügens. Uebrigens versteht es sich von selbst, dass jene Zustände längere oder kürzere Zeit dauern können. Durch die Länge der Dauer aber kann ein Zustand auch so zur Gewohnheit werden, dass das Vergnügen und der Schmerz nicht mehr als solche, oder nur in einem viel geringern Grade, empfunden werden.

Lust erweckt oder Vergnügen gewährt; das Gegentheil aber heifst unangenehm. Folglich ist der Trieb als solcher durchaus selbstisch d. h. auf das Vergnügen des durch ihn in Thätigkeit gesetzten Subjekts gerichtet, auch dann, wenn irgend ein sympathetisches Gefühl im Spiele ist. Denn hier bewirkt die Theilnahme an fremder Lust oder Unlust ein gleiches Gefühl in uns selbst und setzt uns dadurch in Thätigkeit. Es ist also dem Begriff und Wesen eines Triebes ganz entgegen, wenn Einige den Trieb in den eigennützigen und uneigennützigen eingetheilt und unter dem letzten den Willen oder gar die praktische Vernunft selbst verstanden haben. Wille und Vernunft sind etwas ganz anders als Trieb. Durch solche Eintheilungen werden die Begriffe nicht entwickelt sondern verwirrt. Wollte man indess auf jener Eintheilung bestehn, so hiefse Trieb soviel als Bestrebungsvermögen, und eigennütziger Trieb soviel als sinnliches Bestrebungsvermögen oder sinnlicher Trieb.

Anm. 4. Der praktische oder moralische Sensualismus (§. 77. Anm. 4) besteht also eigentlich darin, dass man beim menschlichen Streben und Handeln keine höhere Bestimmungsgründe gelten lassen will, als solche, die vom (eigennützigen oder sinnlichen) Triebe hergenommen sind. Vergnügen (ἡδονη, *voluptas*) ist dann das höchste Gut (*summum bonum*), was der Mensch erstreben kann, das höchste und letzte Ziel seiner Handlungen (το τελος κατ' εξοχην, *finis summus et ultimus*, *finis bonorum*). Darum heifst dieser Sensualismus auch Hedonismus. Versteht man nun unter Glückseligkeit (ευδαιμονια, *felicitas*) nichts anders als einen Zustand, wo das vielfachste und stärkste und dauerhafteste Vergnügen mit einander vereinigt ist, so lauft der Eudämonismus mit dem Hedonismus auf Eins hinaus. Da indessen die Eudämonisten nicht immer denselben

Begriff von der Glückseligkeit gehabt und daher auch nicht immer die edlern Bestimmungsgründe und höhern Zwecke des menschlichen Handelns ausgeschlossen haben: so wird man auch hier einen gröbern und feinern Eudämonismus unterscheiden müssen. — Ob Abwesenheit des Schmerzes oder Gegenwart des Vergnügens für den Trieb ein größeres Gut sei, lässt sich nicht allgemein entscheiden. Es kommt hier alles auf subjektive Umstände an. Denn wiewohl Abwesenheit des Schmerzes nur etwas Negatives ist, so kann doch dem, der von heftigen Schmerzen gefoltert wird, die Befreiung davon für den Augenblick ein höheres Gut sein, als Speise und Trank oder was sonst einen positiven Genuss gewährt. Der von den alten Moralisten über jene Frage geführte Streit ist auch für die Moral von gar keinem Belange, wenn sie sich nicht dem Sensualismus ergibt d. h. sich selbst vernichtet. Denn wie kann von Sittlichkeit und Recht und Pflicht noch die Rede sein, wenn Sinnlichkeit das Höchste im Menschen und die Foderung des Naturtriebes unser einziges Gebot ist!

§. 79.

Die Funkzion der theoretischen Intellektualität oder des Verstandes ist das Denken oder das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, dass ein gegebnes Mannichfaltige von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffes verknüpft wird. Die Vorstellungen des Verstandes heißen daher Begriffe (*conceptus* s. *notiones*) und sind in ihrer Beziehung auf die Vorstellungen der Sinnlichkeit oder die Anschauungen und Empfindungen die Elemente der Erkenntniss

(*cognitio*). Die Erkenntniss ist also ein gemeinschaftliches Erzeugniss des Sinnes und des Verstandes.

Anm. 1. Das Denken ist vom Anschauen und Empfinden, wiefern es an und für sich betrachtet wird, wesentlich verschieden. Beim Denken sind schon Vorstellungen gegeben, welche vom Denkenden gleichsam weiter verarbeitet werden. Diese Operazion besteht nun darin, dass das Gemüth die gegebnen Vorstellungen durchgeht, das Mannichfaltige, was ihnen gemeinschaftlich ist, als Theilvorstellungen, wodurch nur gewisse Merkmale (*notae*) von Gegenständen, nicht aber die Gegenstände selbst, vorgestellt werden, auffasst und in eine Gesammtvorstellung vereinigt, welche eben daher Begriff (*conceptus* — *notio* — *quoniam plures notae in unam repraesentationem concipiuntur*) heifst *). Daher bezieht sich der Begriff nur mittelbar auf Gegenstände, nämlich mittels der Vorstellungen, aus welchen er erwachsen ist. Das unmittelbare Vorstellen ist also intuitiv oder sensitiv, das mittelbare diskursiv (*quoniam mens discurrit quasi inter notas ad eas in unam repraesentationem concipiendas*) **). Daher ist auch die sinnliche Vorstellung

*) Das lateinische *Cogitare* deutet ebenfalls darauf hin. Schon Varro sagte: *Cogitare a cogendo dictum; mens plura in unum cogit, unde deligere possit.* Andre leiten es von *coagitare* her, welches auf eins hinausläuft. Man wird diese und ähnliche etymologische Bemerkungen nicht für ganz überflüssig halten. Sie dienen wenigstens zur Erläuterung und beweisen nebenher, dass der menschliche Geist, indem er seine Thätigkeiten und Vermögen durch Worte bezeichnete, die Natur derselben, wenn auch nicht klar einsahe, doch dunkel ahnete.

**) Hievon hat auch das Diskurriren seinen Namen, weil ein Diskurs nur durch Begriffe geführt wird, welche eben durch

allezeit eine einzele (*individualis*); denn sie bezieht sich immer nur auf das, was angeschaut oder empfunden wird, mithin auf Einzelheiten. Der Begriff aber ist eine gemeinsame (*communis*) Vorstellung, weil er aus lauter Merkmalen besteht, die an mehren Einzelheiten angetroffen und folglich auch in ihrer Gesammtheit auf mehre Gegenstände bezogen werden können. Daher kann ich zwar auch einen einzelen Gegenstand denken; wiefern ich ihn aber denke, wird er durch lauter Merkmale, die auf mehre passen, vorgestellt (z. B. Cajus als Mensch, Mann, alt, grofs, hager, kahl u. s. w.); wird er hingegegen angeschaut, so wird er so vorgestellt, wie alle diese Merkmale auf eine einzige bestimmte Art nur an ihm vorkommen *).

Anm. 2. Was zusammengesetzt ist, lässt sich auch wieder auseinander setzen oder zersetzen, wenigstens kann es nicht an sich unzersetzlich sein. Man kann also auch die im Begriffe zur Einheit verbundne Mannichfaltigkeit wieder als Mannichfaltigkeit darstellen.

die Worte der Diskurrirenden angedeutet werden. Denn Worte sind zunächst nur Zeichen für Begriffe, und nur durch die Anschauungen und Empfindungen, woraus die Begriffe erwachsen sind, können sie in dem Hörer oder Leser wieder Anschauungen und Empfindungen erwecken. Der Hörer oder Leser muss also das diskursive Vorstellen erst in ein intuitives oder sensitives verwandeln, welches oft schwer fällt, wenn man nicht der Einbildungskraft durch Zeichnung oder irgend etwas Äußeres (dem innern Sinne durch den äußern) zu Hülfe kommt.

*) Wenn die Logiker von Einzelbegriffen (*notiones individuales*) reden, so ist diefs eigentlich ein abgekürzter aber unbequemer Ausdruck. Das was in der Vorstellung eines Dinges Begriff ist, ist immer etwas Gemeinsames, auf mehre Dinge Beziehbares. Indem es aber auf Ein Ding bezogen wird, so wird es gleichsam vereinzelt oder individualisirt. Man sollte also sagen, ein auf einen einzelen Gegenstand bezogner (ein individualisirter) Begriff.

Diefs geschieht durch Entwickelung des Begriffs d. h. durch Zergliederung desselben in seine Merkmale. Diese Operazion kann man ebenfalls ein Denken nennen; sie ist aber nur ein sekundares oder abgeleitetes (gleichsam ein umgekehrtes) Denken, und setzt ein primares oder ursprüngliches, wodurch der Begriff selbst erzeugt wird, voraus. Beide Arten des Denkens stehen also im Verhältnisse der Analyse und Synthese; sie können daher auch das analystische und synthetische Denken genannt werden. Dieses geht jenem nothwendig voraus; denn wo nichts verbunden ist, kann man nichts trennen oder auflösen. Das synthetische ist produzirend, das analystische exponirend; jenes erweitert, dieses erlaütert die Erkenntniss. Jenes ist das eigentliche transzendentale Denken; dieses ist eine blofs logische Operazion. Denn beim logischen Gebrauche des Verstandes werden die Begriffe oder Gedanken als schon vorhanden vorausgesetzt und nur nach ihrer Beziehung auf einander in Ansehung der Einstimmung und des Widerstreits gefragt, nicht aber nach ihrem Ursprunge, welchen die über die Logik hinausgehende Metaphysik nach den Grundsätzen der Fundamentalphilosophie zu untersuchen hat. Jeder Begriff ist daher in transzendentaler oder metaphysischer Hinsicht zusammengesetzt, ob es gleich in logischer Hinsicht auch einfache d. h. für unser beschränktes Vermögen nicht weiter auflösbare Begriffe geben kann *).

*) Die einfachen Begriffe (*notiones simplices*) der Logiker sind nicht absolut, sondern nur relativ einfach. Wenn man nämlich einen Begriff zergliedert, so vereinfacht man ihn gleichsam. Diese Vereinfachung muss nun freilich irgendwo aufhören, weil der analysirende Verstand ein beschränktes Vermögen ist. So wenig aber ein Theil eines Körpers an und für sich selbst einfach

Anm. 3. Der **Verstand** ist das Vermögen zu denken. **Denken** aber heifst mittelbar vorstellen und die mittelbare Vorstellung heifst **Begriff** (Anm. 1). Der Verstand ist also auch das Vermögen der Begriffe, wie der Sinn das Vermögen der Anschauungen (und Empfindungen). Da nun der Begriff durch Verbindung eines in und durch anderweite Vorstellungen gegebnen Mannichfaltigen entsteht, so kann man auch sagen, der **Verstand** sei das Vermögen durch Verknüpfung gegebner Vorstellungen zu Begriffen zu gelangen. Folglich kann und muss auch in Ansehung der Begriffe **Stoff** und **Form** unterschieden werden. Die letzte ist bestimmt durch die ursprünglichen Gesetze des Denkens, mithin durch die ursprüngliche Handlungsweise des Verstandes selbst. Der erste besteht in den zur Verknüpfung gegebnen Vorstellungen. Weil man nun eine Sache nur insofern gehörig **verstehen** lernen kann, als man sich einen richtigen **Begriff** von ihr macht, so heifst eben darum das Vermögen der Begriffe im Deutschen **Verstand**; im Lateinischen aber hat es seinen Namen von dem Akte, wodurch Begriffe entstehn, d. h. von der Verknüpfung verschiedner Merkmale. (*Intellectus* kommt nämlich her von *intelligere*, welches so viel ist als *inter legere, quoniam fit electio inter varias notas*, oder *quoniam plures inter se diversae notae colliguntur.*) Eben dieses Vermögen der **Begriffe** heifst auch das Vermögen der **Urtheile**, weil

ist, ob er gleich so unendlich klein sein mag, dass unsre beschränkte Sehkraft oder Trennungskraft keine Theile mehr an ihm unterscheiden und von einander absondern kann: so wenig ist auch ein Begriff an sich einfach, obwohl dessen Inhalt so unendlich klein sein mag, dass unser beschränkter Verstand ihn nicht weiter zergliedern kann. Er heifst also **nur in dieser Beziehung** (mithin **logisch**) einfach.

die Urtheile aus einer bestimmten Vereinigung der Begriffe, aus einem Zusammendenken derselben nach einem bestimmten Verhältnisse hervorgehen, z. B. wenn ich den Diamant als einen verbrennlichen Körper denke und demzufolge urtheile und sage: Der Diamant ist verbrennlich. Verstand und Urtheilskraft sind also ein und dasselbe Vermögen. Was man Witz, Scharfsinn und Tiefsinn nennt, sind nur Modifikazionen desselben, welche sich auf das Auffinden der Aehnlichkeiten und Unterschiede und das Durchschauen der Gedanken und Urtheile nach ihren feinsten Verhältnissen und verborgensten Gründen beziehen, wobei aber auch der Sinn, besonders der innere, in Anspruch genommen wird; wie denn überhaupt unser Verstand nie sinnlos ist und sein soll. Darum nennt auch die Sprache das Denken oft ein Sinnen und den Denker sinnig und seine Gedanken sinnreich oder sinnvoll, wieferne sie viel innern Gehalt haben und daher Andern viel zu denken oder zu sinnen geben. — Indem nun die Natur unmittelbar den Sinn durch die ihm zugehörigen Organe, die auch selbst Sinne genannt werden, anspricht, spricht sie mittelbar auch den Verstand an. Und wenn der mündige Mensch auf den unmündigen bildend einwirken will, was man erziehen und im beschränkteren Kreise unterrichten nennt, so muss er auf gleiche Weise verfahren d. h. Sinn und Verstand gemeinschaftlich erfassen, damit die Anschauungen und Empfindungen nicht blind und die Begriffe nicht leer bleiben, die dem Zögling oder Lehrling etwa mitgetheilt werden sollen. Indessen hat die wohlthätige Mutter Natur, die den Menschen nie aus ihrer Zucht entlässt, schon dafür gesorgt, dass, wenn auch ein menschlicher Erzieher nur Sinn oder Verstand einseitig ausbilden wollte, er es doch nicht durchaus vermag, weil das Leben immer beide zusammen oder als Eines in Anspruch

nimmt und so die etwanigen Fehler der Schule wenigstens zum Theil verbessert.

Anm. 4. Etwas erkennen heifst einen gegebnen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen. Zur Erkenntniss als der bestimmten Beziehung unsrer Vorstellungen auf gegebne Gegenstände gehört demnach zweierlei, 1. dass der Gegenstand gegeben d. h. wahrgenommen, und 2. dass er bestimmt d. h. in gewisse Gränzen eingeschlossen und so von andern Gegenständen unterschieden werden könne. Der Gegenstand wird gegeben (*datur*) mittels der Anschauung oder Empfindung; denn diese belehrt mich, dass etwas für mich da sei; er wird bestimmt (*determinatur*) mittels des Begriffs; denn dieser enthält Merkmale, wodurch ich den Gegenstand von andern aussondern und ihn so als einen bestimmten Gegenstand anerkennen kann. Hieraus erhellet, dass Sinn und Verstand gemeinschaftlichen Antheil an der Erkenntniss haben, und das Erkenntnissvermögen zunächst aus diesen beiden Hauptzweigen besteht. Es kann aber bei der Erkenntniss entweder die Anschauung, im weitesten Sinne (§. 77. Anm. 1) genommen, dem Begriffe vorhergehn — wenn nämlich das Subjektive durch das Objektive bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit des Gemüths und folglich auch dessen Erkenntniss theoretisch; oder es kann der Begriff der Anschauung vorhergehn — wenn nämlich das Objektive durch das Subjektive bestimmt wird — dann ist die Thätigkeit und also auch die Erkenntniss des Gemüths praktisch (§. 75. Anm. 3) *).

*) Wenn ich handle (im engern Sinne), um einen Zweck zu verwirklichen, so geht der Begriff von dem Zwecke der Handlung vorher, der Zweck mag nun dunkel oder klar gedacht werden. Ist die Handlung geschehen und der Zweck dadurch verwirklicht, so nehm' ich das Erzeugniss der Handlung wahr. Die Anschau-

Wo keiner von beiden Fällen stattfindet, da findet auch keine Erkenntniss im eigentlichen Sinne Statt. Wenn nun gleichwohl behauptet wird, dass etwas sei oder sein werde, in Beziehung worauf gar keine Anschauung möglich ist, so ist der Gegenstand nichts Erscheinendes (*φαινομενον*, *sensibile*) sondern blofs etwas Denkbares (*νοουμενον*, *intelligibile*). Die Behauptung kann aber eben darum nicht auf einem objektiven, sondern nur auf einem subjektiven Grunde beruhen. Denn da von dem Gegenstande keine Anschauung möglich ist, so kann ich auch in Beziehung auf ihn nicht wissen — er kann nicht als Objekt meinem Bewusstsein gegeben werden — sondern blofs glauben — ich kann nur um eines anderweiten im Subjekte allein liegenden Grundes willen von dem, was ich behaupte, überzeugt sein. Also ist von solchen blofs denkbaren Dingen keine Erkenntniss, obwohl Ueberzeugung möglich. Werden dann die darauf sich beziehenden Ueberzeugungen dennoch Erkenntnisse genannt, so wird das Wort Erkenntniss im uneigentlichen oder weitern Sinne genommen, indem der gemeine Sprachgebrauch sich nicht an die philosophische Bestimmtheit der Begriffe bindet.

Anm. 5. Der Sinn oder das sensuale Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen kann auch das niedere, und der Verstand oder das intellektuale Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen das höhere genannt werden, da das Ich beim Denken auf einer höheren Stufe der Thätigkeit steht, als beim Anschauen und Empfinden, indem es sich hier mehr leidend, dort mehr thätig beweist. Gleichwohl kann man nicht sagen, dass der Sinn blofs leidend, der Verstand blofs thätig sich verhalte, mithin

ung (wenigstens die äufsere) folgt also im Praktischen immer auf den Begriff; im Theoretischen aber ist's umgekehrt.

jener bloſse Rezeptivität, dieser lautere Effektivität oder Spontaneität sei. Denn wenn ich auch durch ein Affizirtwerden zu Vorstellungen gelange, so ist doch die Vorstellung selbst mein Werk oder Erzeugniss meiner Sinnlichkeit, nicht das Erzeugniss dessen, wodurch ich affizirt werde. Wenn ich dagegen durch Verbindung des Mannichfaltigen gegebner Vorstellungen zu Begriffen gelange, so verhält sich der Verstand, wiefern ihm diese Vorstellungen gegeben sind, negativ thätig oder leidend. — Auch kann man nicht sagen, dass die Sinnlichkeit den Verstand verwirre oder gar betrüge. Denn dieſs würde so viel heiſsen als, die Sinnlichkeit bringe die Erkenntniss in Unordnung und verfälsche sie. Allein die Sinnlichkeit liefert in ihren Anschauungen und Empfindungen einen Stoff zur Erkenntniss, welchen der Verstand verarbeiten d. h. durch Bildung der Begriffe zur wirklichen Erkenntniss erheben soll. Wenn also in der Erkenntniss Unordnung und Irrthum herrscht, so ist es die Schuld des Verstandes und nicht der Sinnlichkeit. Ueberdieſs setzt Irrthum Urtheil voraus. Denn irren heiſst falsch urtheilen. Das Urtheilen aber ist Sache des Verstandes (Anm. 3). — Wo kein Verstand ist, da ist auch keine Erkenntniss, weil die Begriffe fehlen. Wenn also die Thiere keinen Verstand haben, so haben sie auch keine Erkenntniss. Indessen finden sich doch auch bei Thieren, besonders bei manchen Arten derselben, Spuren, dass sie etwas erkennen. Denn sie suchen und finden, wählen und meiden, erkennen das öfter Wahrgenommene wieder an und unterscheiden es von andern Dingen. Also muss ihnen auch Verstand, wiewohl im minderen Grade als dem Menschen, beigelegt werden. Das, wodurch sich der Mensch über das Thier erhebt, ist nicht der Verstand — denn man kann in manchen Fällen sogar sagen, ein Thier sei verständiger als dieser oder jener Mensch — sondern die Ver-

nunft, von der erst weiter unten die Rede sein wird. Diese mangelt dem Thiere durchaus, wie schon aus seiner Unfähigkeit, sich aus eigner Kraft zu vervollkommnen, erhellet — einer Unfähigkeit, die sich selbst dann zeigt, wenn der Mensch das Thier zu einer höhern Vollkommenheit erziehen will. Denn es verliert dadurch gewöhnlich einen Theil seiner natürlichen Vollkommenheit, und lernt nur plappern statt sprechen, nur Kunststücke statt Künste. Daher kann dem Thiere auch nicht einmal ein *Analogon rationis* beigelegt werden, sondern nur, wenn man diesen Ausdruck beibehalten will, ein *Analogon intellectus* d. h. ein niederer Grad des Verstandes, da jedes Vermögen in Rücksicht seiner Intension verschiedne Grade zulässt, und der Verstand, als empirisches Vermögen, selbst bei Menschen in verschiednem Grade vorkommt, obgleich der transzendentale Verstand d. h. der Verstand in seiner ursprünglichen Bestimmtheit bei allen als gleich vorausgesetzt werden muss (§. 74. Anm. 2). — Ob übrigens ein intuitiver Verstand oder ein intellektuales Anschauungsvermögen stattfinden könne, ist eine Frage, die keinen rechten Sinn zu haben scheint, und der Streit über die Möglichkeit einer intellektualen Anschauung scheint ebenfalls nichts weiter als ein leerer Wortstreit zu sein. Sinnlichkeit und Verstand sind ja nicht in uns selbst so getrennte Vermögen, als sie die philosophische Theorie absondert, um sie genauer im Einzelen betrachten zu können. Wir zerstückeln alles durch unsre Abstrakzionen und Reflexionen, und betrachten nach und nach und theilweise, was an und für sich ein unzertrennliches Ganze ausmacht. Daher entstehen eine Menge von schiefen Ansichten und einseitigen Behauptungen. Wenn nun Sinnlichkeit und Verstand ein und dasselbe Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen im Ganzen konstituiren, so ist unser Verstand selbst in-

tuitiv und unser Anschauungsvermögen intellektual. Intellektuale Anschauung muss daher überall stattfinden, wo wirkliche Erkenntniss stattfinden soll d. h. Anschauung und Begriff müssen immer innig verbunden sein und ein Ganzes der Vorstellung ausmachen. Soll aber ein intuitiver Verstand ein solcher sein, welcher, von der Sinnlichkeit gleichsam losgerissen, dennoch sinnlich thätig wäre, und ein intellektuales Anschauungsvermögen ein solches, welches, vom Verstande getrennt, dennoch Verstandesthätigkeit äufserte, so gesteh' ich, dass ich mir von einer solchen Thätigkeit schlechterdings keinen Begriff machen kann und die intellektuale Anschauung in diesem Sinne für nichts weiter als ein hölzernes Eisen halte. Soll daher die intellektuale Anschauung, welche die Wissenschaftslehre dem Philosophiren zum Grunde legt, irgend etwas Mögliches und Wirkliches sein, so ist sie nichts anders, als diejenige Thätigkeit, durch welche ich mich mittels des innern Sinnes selbst anschaue und das, was ich in mir selbst wahrnehme, in Begriffe fasse, um mich selbst erkennen zu lernen. Sie ist also mit einem Worte das Philosophiren selber, wie es oben charakterisirt worden. §. 30 und 31.

§. 80.

Die Funkzion der praktischen Intellektualität oder des Willens ist das Wollen oder das mittelbare Streben nach einem Gegenstande, welches darin besteht, dass das Ich nach einem Zweckbegriffe, mithin nach einer das Mittel zur Verwirklichung des vorgestellten Zwecks bestimmenden Regel thätig ist. Die Bestrebungen des Willens sind also intellektuale Bestrebungen und heifsen Wollungen (*volitiones*, θελησεις).

Mithin kann der Wille auch ein intellektuales Bestrebungsvermögen genannt werden. Die aus demselben hervorgehenden Bestimmungen des Ichs, vermöge welcher es auf gewisse Weise wirksam ist, heifsen Gesinnungen und machen die praktische Denkungsart (den Charakter) aus. Da nun der Trieb immer auf dieselbe in einer wenigstens negativen Beziehung steht, so hat die praktische Sensualität und Intellektualität an unsrer Denkungsart gemeinschaftlichen Antheil.

Anm. 1. Das Wollen und das ihm entsprechende Nichtwollen ist von dem bloſsen Begehren und Verabscheuen wesentlich verschieden. Der Trieb nämlich, als solcher (d. h. wiefern er lediglich auf das Angenehme und Unangenehme gerichtet ist, und jenes begehrt, dieses verabscheut §. 78. Anm. 1 und 2), wirkt blind. Denn das Subjekt ist sich dabei keines Zwecks und keiner auf diesen Zweck sich beziehenden Regel seiner Thätigkeit bewusst. Das Begehren und Verabscheuen ist ein bloſses Angezogen- und Abgestoſsen-werden (ὁρμη και αφορμη). Wir können uns aber auch bei unsrer praktischen Thätigkeit beliebige Zwecke setzen d. h. Begriffe von möglichen Objekten unsrer Thätigkeit bilden und aus diesen Objekten irgend eins als Ziel unsers Handelns bestimmen. Wir müssen dann nachdenken über die Mittel zum Zwecke d. h. über die Bedingungen, unter welchen und durch welche jenes Ziel erreicht werden kann. In diesem Falle sind wir thätig nach einer Regel d. h. nach einer vorher bestimmten Handlungsweise zur Verwirklichung des Zwecks durch gewisse Mittel. Da also bei dieser Thätigkeit ein Wählen möglich ist, so heiſst das Streben alsdann ein Wollen. Der Wille überhaupt (oder im weitern Sinne) ist folg-

lich ein nach Begriffen und Regeln thätiges, mithin ein intellektuales Bestrebungsvermögen *).

Anm. 2. Da die Gegenstände, auf welche der Wille gerichtet sein kann, von doppelter Art sind, so erscheint auch der Wille in einer zwiefachen Eigenschaft. Erstlich können es solche Dinge sein, die als Mittel des Angenehmen betrachtet werden, ob sie gleich vielleicht an und für sich selbst nicht angenehm, vielleicht gar unangenehm sind (z. B. eine bittre Arznei), oder die als Mittel des Unangenehmen betrachtet werden, ob sie gleich an und für sich selbst nicht unangenehm, vielleicht gar angenehm sind (z. B. ein süfses Gift). Solche Dinge heifsen nützlich und schädlich, oder auch gut und bös. Aber sie sind nur relativ (d. h. in Beziehung auf den Trieb, dem sie in ihren Folgen angemessen oder entgegen sind) gut und bös. Der Wille erscheint dann als ein durch Reflexion geleiteter Trieb, weil er wie der Trieb auf das Angenehme und Unangenehme, obwohl nur mittelbar, nämlich durch das Nützliche und Schädliche, gerichtet ist, da hingegen der Trieb, wiefern er unmittelbar auf das Angenehme und Unangenehme geht, ein blinder Trieb ist **). Indessen muss der Wille auch noch andre

*) Sollte nicht wollen soviel sein als wohlen, von wohl, d. h. nach etwas streben, weil man es als ein Wohl oder als etwas Gutes denkt?

*) Man nennt den Trieb in dieser Rücksicht auch thierischen Trieb (*instinctus brutus*) oder Instinkt schlechthin (*instinctus κατ' ἐξοχήν*). Da aber den Thieren, besonders den vollkommnern, wie oben (§. 79. Anm. 5) bemerkt wurde, unstreitig ein gewisser Grad des Verstandes zukommt, so wirkt auch bei ihnen der Trieb nicht immer blind, sondern er muss zuweilen durch eine Art von Reflexion geleitet werden, weil sonst viele ihrer Thätigkeiten durchaus unbegreiflich sein würden. So wie man daher den Thieren ein *Analogon intellectus* beilegen muss, so muss ih-

Gegenstände seines Strebens haben. Denn wir sind uns bewusst, dass, obgleich etwas angenehm oder nützlich ist, wir dennoch oft an der Handlung selbst, wodurch wir Genuss oder Vortheil bewirken könnten, ein Misfallen haben und sie daher nicht wollen, an andern Handlungen hingegen ohne Rücksicht auf Genuss und Vortheil ein Wohlgefallen haben und sie daher wollen, und zwar so wollen, dass wir dieses Wollen sogar jedem Andern anmuthen oder von ihm fodern. Es muss also etwas geben, was, absolut (d. h. an und für sich selbst) gut und bös ist, was wir eben darum schlechthin billigen und misbilligen, von dem wir daher auch behaupten, dass es jeder thun und lassen solle *). Der Wille erscheint demnach hier als ein vom Triebe unabhängiges Vermögen, als ein praktisches Vermögen, das sich nach andern Zwecken und Regeln richtet als der durch Reflexion geleitete Trieb. Welches diese Zwecke und Regeln sein und woher sie

nen auch ein *Analogon voluntatis* zugeschrieben werden, und dieses *Analogon voluntatis* ist nichts anders als das sogenannte *Arbitrium brutum*, wie sich gleich zeigen wird. Der Trieb als Trieb (Instinkt) wirkt beim Menschen eben so blind als beim Thiere. Die Kultur vermindert auch bei beiden die Energie des Instinktes, nur dort im höheren Grade, weil dort die Kultur selbst einen höheren Grad erreicht. Die menschlichen Triebe aber, die man zuweilen den thierischen entgegensetzt, sind entweder veredelte Triebe, oder Neigungen, die sich im Menschen aus dem Triebe nach und nach entwickelt haben.

*) Wenn Spinoza in seiner Ethik (*P. IV. def.* 1.) sagt: „*Per* „*bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile*" — so hat er offenbar nur das relativ Gute im Sinne, verwechselt es aber eben so offenbar mit dem absolut Guten, wenn er nachher (*prop.* 20) den Begriff der Tugend dadurch zu bestimmen sucht, indem er sagt: „*Quo magis unus quisque suum utile quaerere h. e. suum* „*esse conservare conatur et potest, eo magis virtute praeditus* „*est.*"

entspringen mögen, lassen wir jetzt noch dahin gestellt, und bemerken bloſs, dass der Wille, wiefern er in seiner Thätigkeit als der durch Reflexion geleitete Teieb erscheint, Willkür, wiefern er aber als ein vom Triebe unabhängiges Vermögen erscheint, Wille im strengern oder engern Sinne heiſst. Denn dort findet eine wirkliche Wahl statt; indem es mancherlei Dinge geben kann, die entweder gleich nützlich sind oder wovon Eins nützlicher (relativ besser) ist, als das Andre, wo also das Eine vor dem Andern ausgewählt werden kann. Hier soll eigentlich keine Wahl stattfinden; denn es ist in jedem bestimmten Falle immer nur Eins gut, weil es schlechthin (absolut, mithin ohne Komparativ) gut ist, welches daher auch nur gewollt werden soll. Der Wille hat also hier bloſs einem höhern Gesetze zu gehorchen. Gehorcht er demselben nicht (will das handelnde Subjekt nicht, was es soll), so ist dieſs ein Beweis, dass der Wille nicht positiv sondern negativ thätig gewesen ist d. h. dass das handelnde Subjekt das Gute unterlassen hat, weil es sich vom Triebe beherrschen lieſs, dass es also eine Wahl anstellte zwischen dem relativ Guten und dem absolut Guten, die es gar nicht anstellen sollte, dass es mithin willkürlich handelte, statt gesetzlich zu handeln *).

*) Die Ausdrücke Willkür und Wille werden oft als gleichgeltend gebraucht; allein ob sie gleich verwandt sind, so findet doch ein bedeutender Unterschied statt. Willkür kommt her von wollen und küren, welches letzte bekanntlich so viel als wählen bedeutet. Es zeigt also einen Willen an, dem die Wahl nicht bestimmt ist, sondern der ganz beliebig wählen kann. Der schlechtweg sogenannte Wille hingegen ist ein Wille, dem die Wahl bestimmt ist, der nur Eins, was er soll, wählen darf, der also eigentlich nicht wählt, sondern nur will. Daher muss man nothwendig Wille im weitern und engern Sinne unterscheiden. Wille im weitern Sinne kann man auch den Thieren beilegen; denn Will-

Anm. 3. Alles, was relativ gut ist, gehört zur Glückseligkeit, alles, was absolut gut ist, zur Sittlichkeit. Glückseligkeit ist nämlich Wohlsein, Sittlichkeit Gutsein oder Wohlverhalten, beides in seiner Vollendung als Eigenschaft eines handelnden Wesens gedacht. Glückseligkeit findet also Statt, wenn der Trieb in der möglichsten Extension, Intension und Protension befriedigt wird, mithin wenn das meiste, lebhafteste und dauerhafteste Vergnügen genossen wird. Man kann daher mit Recht sagen, alle einzelen Triebe oder Neigungen des Menschen vereinigen sich im Triebe nach Glückseligkeit, obgleich das, was von Jedem zu seiner Glückseligkeit gerechnet wird, von den empirischen Bestimmungen des Subjektes (von seiner Lage und den besondern Modifikazionen seiner einzelen Triebe und Neigungen), welche in's Unendliche mannichfaltig sind, abhangt. Daher ist das Wort Glückseligkeit blofs ein allgemeiner Titel, worunter von verschiednen Subjekten und selbst von einem und demsel-

kür kommt den Thieren zu, wieferne sie wählen können, obgleich die Willkür bei ihnen natürlich beschränkter ist, als bei den Menschen; daher man thierische Willkür (*arbitrium brutum*) und menschliche Willkür (*arbitrium humanum*) unterscheidet, welche aber nur dem Grade nach verschieden sind, und womit man den theologischen Unterschied zwischen *arbitrium servum* und *arbitrium liberum*, der auf die menschliche Willkühr allein geht, nicht verwechseln darf. Wille im engern Sinne bezieht sich nur auf das Moralische und kommt den Thieren nicht zu, weil das Moralische nur durch Vernunft bestimmbar ist. Wenn es daher moralische Freiheit giebt, so giebt es nur eine Freiheit des Willens, nicht der Willkür. Denn die Willkür steht nur in mittelbarer Beziehung auf das Moralische, nämlich wieferne der Wille die Willkür in der Wahl bestimmt. Denn da der Willkür die Wahl nicht bestimmt ist, so kann der Trieb oder der Wille (das Natur- oder das Freiheitsgesetz) diese Wahl bestimmen.

ben Subjekte zu verschiedenen Zeiten die verschiedensten und oft einander gerade entgegengesetzten Dinge zusammengefasst werden. Das ist eben der Grund, warum von dem feinern oder bessern Eudämonisten die edlern Bestimmungsgründe und höhern Zwecke des menschlichen Handelns nicht ausgeschlossen werden (§. 78. Anm. 4). Er sagt nämlich: „Zu meiner Glückseligkeit gehört auch die Tugend." Und dawider lässt sich nichts sagen, weil jeder das Recht hat, sich die Glückseligkeit nach seinem besondern Geschmacke zu bilden. Aber eben darum lässt sich auch in Bezug auf Glückseligkeit, als höchstes Ziel der Thätigkeit gedacht, keine allgemeingültige Regel des Handelns aufstellen. Die Sittlichkeit hingegen muss durch eine solche Regel bestimmbar sein, da sie auf etwas gerichtet ist, was absolut, mithin für alle handelnde Subjekte nothwendiger Weise gut ist. Diese Regel aber kann nicht im Willen selbst liegen, weil sie eben dieser befolgen soll, sondern sie muss ihm durch eine höhere Autorität gegeben werden, nämlich die der Vernunft, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird.

Anm. 4. Da der Trieb durch sinnliche Vorstellungen (der Lust und Unlust, wieferne dieselbe empfunden wird), der Wille hingegen durch verständige Vorstellungen (gewisser Verbindlichkeiten, wieferne sie als Regeln gedacht werden) bestimmbar ist, so kann jener das niedere, dieser das höhere Bestrebungs- und Handlungsvermögen (sonst Begehrungsvermögen) genannt werden (§. 79. Anm. 3). Wenn jenes wirksam ist, verhält sich das Subjekt mehr leidend, wenn dieses, mehr thätig; in keinem von beiden Fällen aber bloſs leidend oder bloſs thätig, indem bei der menschlichen Thätigkeit, die stets eine endliche und beschränkte ist, Passivität und Aktivität immer mit einander verbunden sind (§. 69. Anm.). Nur eine unendliche und unbeschränkte Thätig-

keit würde als reine Aktivität gedacht werden müssen, ungeachtet wir uns von einer solchen Thätigkeit keinen bestimmten Begriff machen können.

§. 81.

Wenn wir endlich noch einmal auf unsre **gesammte** Thätigkeit reflektiren, so finden wir in uns noch ein Vermögen, welches sich das Absolute selbst zum Ziele seiner Wirksamkeit setzt und insoferne nach dem Unendlichen strebt. Dieses Vermögen heifst die **Vernunft** und ist eine Quelle eigenthümlicher Vorstellungen und Grundsätze, welche vorzugsweise **Ideen** und **Prinzipien** heifsen. Wieferne sich diese Ideen und Prinzipien auf das Theoretische beziehn, heifst die Vernunft selbst **theoretisch**; wieferne sich aber jene auf das Praktische beziehn, heifst sie **praktisch**.

Anm. 1. Der Ausdruck **Vernunft** zeigt unstreitig das Erhabenste, Vortreflichste in der menschlichen Natur an, dasjenige, worauf die ganze Würde des Menschen beruht, wodurch er sich wesentlich (*specie*, nicht blofs *gradu*) vom Thiere unterscheidet, was ihn über die sinnliche Ordnung der Dinge hinaus in eine übersinnliche Reihe der Wesen versetzt. Durch Vernunft vermag nämlich der Mensch sich selbst ein Höchstes und Letztes in Ansehung seiner gesammten Thätigkeit zu setzen. Dieses Höchste und Letzte kann man schlechtweg das **Absolute** oder **Unbedingte** nennen; denn es ist das in und durch sich selbst Bestimmte und Vollendete, was von keiner anderweiten Bedingung abhängig ist. Die Vorstellungen und Grundsätze, wel-

che die Vernunft in Bezug auf jenes Absolute bildet und aufstellt, heifsen vorzugsweise Ideen und Prinzipien; denn in einer weitern Bedeutung heifsen auch alle und jede Vorstellungen und Grundsätze Ideen und Prinzipien *). Was durch Ideen vorgestellt wird, heifst auch idealisch und das Idealische als solches ist immer ein Erzeugniss der Vernunft, das der Verstand durch seine Begriffe nicht fassen kann. Das Idealische kann daher nur (gleichsam durch höhere Eingebung) vernommen aber nicht verstanden werden, und eben daher scheint das oberste Thätigkeitsprinzip im Menschen (der in ihm wohnende höhere Dämon, der ihm die verborgenen Gründe der Dinge offenbart, in ihm redet und spricht u. s. w.) den Namen Vernunft (*ratio*, λογος) erhalten zu haben. Das Absolute aber, was die Vernunft sich zum Ziel ihrer Thätigkeit setzt, liegt für den Menschen als ein beschränktes Wesen in einer unabsehlichen Ferne, so dass er sich zwar demselben immer fortschreitend annähern, aber es nie erreichen kann. Daher liegt in der Vernunft eine stetige Tendenz zum

*) Ιδεα ist einerlei mit ειδος, *forma*, *species*, bedeutet also ursprünglich ein Bild, eine Gestalt. Denn es kommt her von ιδειν oder ειδειν, sehen; weshalb es auch Manche etwas geziert durch Gesicht übersetzen. Plato aber bezeichnete mit jenem Worte eine ganz eigne Art von Vorstellungen, die ursprünglich im göttlichen Verstande waren und diesem als Musterbilder (παραδειγματα) bei der Weltschöpfung dienten. Sie sind daher die Einheiten (ἑναδες, μοναδες) in aller Vielheit (το πολυ) oder unendlichen Mannichfaltigkeit (το απειρον) der Einzeldinge. (S. des Verf.'s Geschichte der Philosophie alter Zeit. §. 77 und 78). Sonach gehören die Begriffe von den Gattungen und Arten der Dinge auch zu den Ideen. Wir nehmen aber hier das Wort in einer engeren Bedeutung, indem wir darunter die sich noch über die Vorstellungen des Verstandes erhebenden Vorstellungen der Vernunft verstehen, also zwar auch Begriffe, aber nicht Verstandes- sondern Vernunft-Begriffe.

Unendlichen; daher kann das Idealische nie in seiner ganzen Vollkommenheit realisirt werden; und daher ist der Mensch in Ansehung seiner gesammten, sowohl theoretischen als praktischen, Thätigkeit einer stetigen Vervollkommnung fähig. Auf der Vernunft beruht also einzig und allein die sogenannte Perfektibilität der menschlichen Natur und alles dessen, was dem Menschen gegeben oder von ihm erzeugt ist. Vernunfthass (Misologie) ist daher wahre Unvernunft; und wer dem Razionalismus entsagt, müsste folgerecht dem Irrazionalismus huldigen d. h. Gott abschwören und sich dem Teufel ergeben.

Anm. 2. Die Wirsamkeit der Vernunft oder die Richtung des menschlichen Geistes auf das Absolute äussert sich auf eine doppelte Art; einmal in Bezug auf das Vorstellen und Erkennen, wo die Vernunft sich als theoretisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt d. h. Ideen und Prinzipien aufstellt, nach welchen das Absolute in der Erkenntniss oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Vorstellungen gesucht wird; sodann in Bezug auf das Streben und Handeln, wo die Vernunft sich als praktisches Vermögen ein Höchstes und Letztes setzt d. h. Ideen und Prinzipien aufstellt, nach welchen das Absolute im Handeln oder durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen gesucht wird. Dort erscheint die Vernunft als ein über Sinn und Verstand erhabnes Vorstellungs- und Erkenntnissvermögen; hier als ein über Trieb und Wille erhabnes Bestrebungs- und Handlungsvermögen. Nennt man nun nach dem gewöhnlichern Sprachgebrauche das theoretische Gemüthsvermögen Erkenntnissvermögen und das praktische — Begehrungsvermögen: so gibt es eigentlich ein dreifaches, Erkenntniss- und Begehrungsvermögen, nämlich

1. ein niederes (*facultas cognoscendi et appetendi inferior*) = Sinn und Trieb = Sensualität,
2. ein höheres (*facultas cognoscendi et appetendi superior*) = Verstand und Wille = Intellektualität.
3. ein höchstes (*facultas cognoscendi et appetendi suprema*) = theoretische und praktische Vernunft = Razionalität.

Man befasst jedoch zuweilen das letzte mit unter dem Titel des höheren Erkenntniss- und Begehrungsvermögens. Daher werden denn auch oft die Ausdrücke Verstand und (theoretische) Vernunft als gleichgeltend gebraucht, und eben so oft die Ausdrücke Wille und (praktische) Vernunft mit einander verwechselt (z. B. wenn Verstand und Wille dem Menschen ausschliefsend beigelegt werden, wenn die Logik von Einigen eine Verstandes- von Andern eine Vernunftwissenschaft genannt wird, wenn man sagt, der Wille gebe sich selbst ein Gesetz oder das Gesetz sei der praktischen Vernunft gegeben u. s. w.). Indessen kann dieser schwankende Sprachgebrauch keineswegs gebilligt werden, wenigstens ist er in der Wissenschaft, wo die möglichste Bestimmtheit der Begriffe und der ihnen entsprechenden Ausdrücke mit Recht gefodert wird, durchaus nicht zu dulden.

Anm. 3. Da die Prinzipien der theoretischen Vernunft sich blofs auf das Vorstellen und Erkennen beziehn, der Inbegriff alles dessen aber, was ist und in Ansehung seines Seins und seiner Beschaffenheit als ein möglicher Gegenstand der Erkenntniss betrachtet wird, Natur (in materialer Bedeutung) heifst, so sind die Prinzipien der theoretischen Vernunft als blofse Naturgesetze (*leges physicae*) anzusehn, nach welchen sich das Ich von selbst oder vermöge der Nothwendigkeit seiner Natur (in formaler Bedeutung) richtet. Die Prinzipien der prak-

tischen Vernunft hingegen beziehen sich auf das Streben und Handeln, mithin nicht auf das, was ist, sondern was sein soll. Die praktische Vernunft gebietet also hier etwas *(imperat)* und zwar schlechthin oder unbedingt *(absolute s. categorice)* d. h. sie fodert ein gewisses Handeln als etwas, das an sich selbst, mithin ohne Rücksicht auf Genuss oder Gewinn, gut ist. Für an sich selbst gut aber kann die Vernunft, die auf durchgängige Einstimmung in den menschlichen Bestrebungen sowohl als den menschlichen Vorstellungen gerichtet ist, nur ein solches Handeln anerkennen, welches mit sich selbst in allen Fällen und Hinsichten einstimmt und daher auch von allen vernünftigen Wesen gewollt oder gebilligt werden kann. Nun kann sich alles unser Handeln entweder auf die Glückseligkeit oder auf die Sittlichkeit beziehn. Im ersten Falle ist es nur relativ gut und kann nicht in allen Fällen und Hinsichten mit sich selbst übereinstimmen, weil das, was zur Glückseligkeit gerechnet wird, von lauter individualen und momentanen Bestimmungen eines jeden Subjektes abhangt *). Also ist nur das Sittlichgute absolut gut, und die Prinzipien der praktischen Vernunft sind als S i t t e n g e s e t z e

*) Vergl. §. 80. Anm. 3. — Es ist kein relatives Gut in der Welt, das nicht durch zufällige Umstände ein großes Uebel für den Menschen werden könnte. Selbst das physische Leben, welches als Bedingung des Besitzes und Genusses aller uns bekannten relativen Güter am höchsten und allgemeinsten geschätzt wird, kann für Manchen zur unerträglichen Bürde werden. Daher kommt es, dass der Mensch, der bloß nach relativen Gütern strebt, mithin die Glückseligkeit zum einzigen und höchsten Ziele seines Handelns macht, folglich sein Thun und Lassen keinem höhern, von der Glückseligkeit unabhängigen, Gesetze unterwerfen und dadurch jenes Streben nicht beschränken will, gerade am unglückseligsten wird und am Ende sogar den Geschmack am physischen Leben, als dem höchsten relativen Gute, verliert.

(*leges ethicae*) anzusehn, nach welchen sich das Ich zwar nicht vermöge seiner Naturnothwendigkeit richtet, nach welchen es sich aber doch richten soll. Diesem Sollen entspricht nun das Wollen. Das Vermögen, an welches die praktische Vernunft ihre Anfoderungen richtet, ist also der Wille, so dass jene gleichsam die gesetzgebende und dieser die ausführende Gewalt in Ansehung unsrer moralischen Wirksamkeit ist. Die Prinzipien der praktischen Vernunft können daher auch Willensgesetze (d. h. Gesetze für den Willen) heifsen.

Anm. 4. Gebürt der theoretischen oder der praktischen Vernunft der Primat? — Eine wunderliche Frage! Gleichsam als wenn theoretische und praktische Vernunft zwei verschiedne Behörden wären, die in Ansehung der Autorität ihrer Gesetze wie zwei Magistraturen im Staate in einen Rangstreit gerathen könnten! Die Vernunft als solche ist in Ansehung ihrer Prinzipien durchaus mit sich selbst einig, sie ist sich durchaus selbst gleich. Also kann von einem eigentlichen Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen nicht die Rede sein. Wenn man indessen den von Kant sogenannten Primat so versteht, dass die Vernunft, wieferne sie Handlungsprinzipien aufstellt, eine höhere Funkzion ausübe, als wieferne sie Erkenntnissprinzipien aufstellt, dass daher Folgerungen, welche aus jenen gezogen werden, für den handelnden Menschen mehr Gewicht haben, als Folgerungen, welche aus diesen gezogen werden, für den blofs betrachtenden: so hat die Sache ihre gute Richtigkeit. Denn der Mensch ist nicht zum Betrachten, sondern zum Handeln bestimmt; er soll in der Welt sittlich wirksam sein und nach immer höherer Vollkommenheit streben. Was also in nothwendiger Beziehung auf sein Handeln steht oder als nothwendige Bedingung seiner sittlichen Thätigkeit in ihrer Vollständigkeit angesehen werden muss, dessen Realität muss

ihm eben so gewiss und noch gewisser sein, als was er durch blofse Spekulazion erkannt zu haben glaubt.

§. 82.

Dadurch dass der Mensch ein vernünftiges und sittliches Wesen ist, wird er zugleich überzeugt, dass er ein freies Wesen ist. Zu dieser Freiheit gehört 1. dass er sein eigner Gesetzgeber in Ansehung seiner sittlichen Thätigkeit ist, und 2. dass er unabhängig von aller Naturnothwendigkeit sich selbst zur Beobachtung der von seiner Vernunft aufgestellten Gesetze bestimmen kann. Durch diese innere Freiheit behauptet der Mensch eine ihm eigenthümliche Würde, vermöge deren er als Person über alles, was blofses Objekt der Freiheit ist und als solches Sache heifst, weit erhaben ist. Daher kommt ihm auch im Verhältnisse zu andern Menschen äufsere Freiheit und ein bestimmter Kreis derselben (*sphaera libertatis*) zu, welcher sein Rechtsgebiet (*regio juris*) heifst.

Anm. 1. Das Bewusstsein sittlicher Gesetze, welche die Vernunft diktirt, erhebt den Menschen über die Natur oder die Sinnenwelt, so dass er, ob er gleich als ein sinnliches Wesen als Erzeugniss und Theil der Natur erscheint, mithin auch als solcher den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen ist, dennoch als ein sittliches Wesen von jenen Gesetzen unabhängig, mithin frei ist. Der Mensch ist also

1. in sittlicher Hinsicht sein eigner Gesetzgeber. Denn die praktische Vernunft stellt Gesetze des Handelns auf, nach welchen der Mensch in seinem ganzen Verhalten sich richten soll. Diese Gesetze sind

unabhängig vom (sinnlichen) Triebe; denn sie bestimmen nicht, was relativ gut ist — dem Triebe Befriedigung verspricht, mithin von diesem oder jenem Subjekte begehrt wird — sondern was absolut gut ist — was allgemein gebilligt werden kann, (mithin objektiv gültig in praktischer Hinsicht ist. Daher legt die Kritik mit Recht dem Menschen Autonomie (besser Heautonomie) bei. Diese Autonomie ist aber nicht eine Autonomie des Willens, sondern der Vernunft; denn diese gibt, jener empfängt die Gesetze; man müsste denn unter dem Worte Wille die praktische Vernunft zugleich mit verstehn. Auch hebt sie nicht die Abhängigkeit des Menschen von Gott auf, wie die Folge zeigen wird. — Der Mensch ist

2. in sittlicher Hinsicht frei. Denn indem die Vernunft etwas als schlechthin gut gebietet, so fodert sie auch einen freien Gehorsam d. h. eine Vollbringung des Guten um sein selbst willen, oder, was eben soviel heifst, aus reiner Achtung gegen das Gesetz. Einen solchen Gehorsam könnte aber die Vernunft nicht fodern, wenn nicht das handelnde Subjekt sich mit absoluter Spontaneität über die Herrschaft des Triebes zu erheben und ohne Rücksicht auf die Folgen gesetzmäfsiger Handlungen für den Trieb zur Vollbringung derselben zu bestimmen vermöchte. Das Subjekt, welches unter dem Gesetze steht, muss sich also als frei in seinen Handlungen beurtheilen; es muss denken, ich soll auf diese Weise handeln, also muss ich es auch können. Nun ist freilich, da der Mensch als Natur- oder Sinnenwesen auch unter den Naturgesetzen der Sinnenwelt steht, die Vereinigung der Freiheit und Naturnothwendigkeit in einem und demselben Subjekte der Thätigkeit durchaus unbegreiflich; und da alle Handlungen des Menschen, wieferne sie wahrgenommen werden sollen, in der Sinnenwelt erscheinen müssen, so müssen

sie auch nach den Gesetzen der Sinnenwelt erfolgen, und können nur als solche erkannt werden, die durch vorhergehende Veränderungen in der Sinnenwelt bedingt sind. Allein dessen ungeachtet liegt kein Widerspruch darin, ein Subjekt der Thätigkeit in der einen Hinsicht (als sinnliches Wesen) als nicht frei und in der andern (als sittliches Wesen) als frei zu denken. Die Freiheit ist also wenigstens möglich. Und da diese Freiheit die einzig mögliche Bedingung der Erfüllbarkeit der Anfoderungen der Vernunft ist, so muss sie dem handelnden Subjekte auch wirklich beigelegt werden. Man kann diefs auch so ausdrücken: Die praktische Vernunft, indem sie etwas absolut gebietet, postulirt für dieses Gebot einen freien Gehorsam; also postulirt sie auch die Freiheit selbst. Daher nennt die Kritik nicht mit Unrecht die Freiheit ein *Postulat der praktischen Vernunft*. Die Freiheit aber wird zunächst dem Willen beigelegt (Freiheit des Willens oder freier Wille), weil das Wollen dem Sollen entspricht und der Entschluss, dass, was geschehen soll, wirklich geschehe, als vom Willen abhängig gedacht wird. Die Vernunftgesetze sind also, wieferne sie Willensgesetze sind, auch *Freiheitsgesetze* (§. 81. Anm. 3).

Anm. 2. Autonomie der Vernunft und Freiheit des Willens, welche nothwendig mit einander verknüpft sind und im Grunde Ein und eben dasselbe, nur von verschiednen Seiten betrachtet, bedeuten, machen den Menschen zur *Person* und unterscheiden ihn wesentlich von jeder *Sache*. *Person* ist nämlich ein *Subjekt* der Freiheit, *Sache* ein *blofses Objekt* derselben. Ein Subjekt der Freiheit vermag sich den Zweck seines Seins und Wirkens selbst zu setzen; eine Person ist also ein *Selbzweck* (αυτοτελης). Ein blofses Objekt der Freiheit vermag sich den Zweck seines Seins und Wirkens nicht selbst zu setzen, sondern dieser

Zweck wird ihm gesetzt durch ein Subjekt der Freiheit, das sich desselben durch Unterwerfung unter seine Gesetze zur Verwirklichung seiner Zwecke bedient; eine Sache ist also ein Mittel zu einem fremden Zwekke (ετεροτελης). So wie also Autotelie aus der Autonomie nothwendig folgt, so folgt Heterotelie aus der Heteronomie. Hierauf nun beruht allein die Würde (*dignitas*) des Menschen, vermöge welcher er keinen Preis (*pretium*) hat d. h. nicht im Verhältnisse zu andern Sachen, als wär' er selbst eine Sache, gleichsam eine Waare zu Verkauf und Verbrauch, geschätzt werden kann. Er hat also keinen relativen, sondern einen absoluten Werth. Jener kommt den Sachen, dieser nur den Personen zu. Die Würde des Menschen aber ist theils eine ursprüngliche, die ihm zukommt als sittlichem Wesen überhaupt oder vermöge seiner Anlage zur Sittlichkeit, theils eine erworbene, die ihm zukommt als einem sittlich guten Wesen oder vermöge seines moralischen Verhaltens. Durch dieses Verhalten kann er aber auch, wenn es nicht gut sondern bös ist, seiner ursprünglichen Würde Abbruch thun d. h. sich selbst erniedrigen oder entehren, wiefern er sich der Herrschaft des Triebes unterwirft, mithin so handelt, als wenn er nicht autonomisch und frei wäre. Er folgt alsdann der Heteronomie seiner Neigungen und macht sich selbst zum Sklaven derselben. Diese moralische Sklaverei, wodurch er seine Freiheit verloren zu haben scheint, muss dennoch als aus seiner Freiheit entsprungen betrachtet und ihm daher als seine eigne That zugerechnet werden. Denn da er ursprünglich frei ist als vernünftiges und sittliches Wesen, so muss er es auch immerfort bleiben; seine Sklaverei muss also als eine freiwillige d. h. als eine solche beurtheilt werden, die er jeden Augenblick abwerfen könnte, wenn er nur wollte. Dass

er nun gleichwohl als ein freies Wesen ein Sklav sein und bleiben will, dass er als ein vernünftiges Wesen doch nicht thut, was die Vernunft fodert, und dass er als ein sittliches Wesen dennoch unsittlich handelt; dass also der Mensch ungeachtet seiner ursprünglichen Anlagen zum Guten gleichwohl ein böser Mensch werden kann, ist völlig unbegreiflich, weil die Freiheit selbst unbegreiflich ist. Dass aber diese Unbegreiflichkeit niemanden auffällt, kommt lediglich daher, weil jeder an sich selbst das Faktum, dass er bös gehandelt habe, wahrnimmt. Daher ist der Ursprung des Bösen unter den Menschen eben so unerforschlich als der Ursprung des Menschen überhaupt. — Uebrigens heifst das Bewusstsein der Vernunftgebote, wie sie sich in jedem gegebnen Handlungsfalle im Innern des Menschen ankündigen, das sittliche Bewusstsein (*conscientia moralis*) oder mit Einem Worte das Gewissen (*conscientia* κατ' ἐξοχην), weil sich der Mensch, wenn die Vernunft etwas gebietet, dessen am gewissesten bewusst ist. Daher heifsen auch sowohl die Foderungen der Vernunft als die Urtheile derselben über das Verhältniss vergangener oder künftiger Handlungen zu ihren Foderungen Aussprüche des Gewissens, und das Gewissen selbst wird auch der innere Richter genannt. Die Handlungen aber, zu welchen die Vernunft oder das Gewissen durch ihre Foderungen verbinden, heifsen Pflichten, und die gewissenhafte Beobachtung derselben macht den Charakter der Tugend aus. Tugend ist also sittliche Vollkommenheit als endliche Gröfse betrachtet; denn als unendliche Gröfse gedacht heifst sie Heiligkeit.

Anm. 3. Die innere Freiheit, die dem Menschen als vernünftigem und sittlichem Wesen zukommt, ist zugleich der Bürge seiner äufsern Freiheit d. h. seiner Unabhängigkeit von fremder Willkür. (Der Zusatz

— wiefern er sich nicht selbst der fremden Willkür unter gewissen Bedingungen unterworfen hat — wäre überflüssig; denn eben dadurch, dass er selbst sich unterworfen und dass er es unter gewissen Bedingungen gethan hat, bewies sich die Unabhängigkeit von fremder Willkür.) Die Persönlichkeit nämlich, die dem Menschen an und für sich selbst zukommt, wenn ihm als Subjekte der Freiheit aüſsere Objekte derselben gegeben sind, muss ihm auch im Verhältnisse zu andern Menschen zukommen d. h. der Mensch darf nicht von irgend einem andern Menschen in Ansehung seiner aüſsern Wirksamkeit so beschränkt werden, dass dadurch seine Persönlichkeit aufgehobeu und er zur bloſsen Sache gemacht würde. Er darf also aüſserlich frei handeln unter der Bedingung, dass er nicht selbst durch seinen Freiheitsgebrauch die Persönlichkeit Andrer verletze. Dieses Dürfen ist also wechselseitig, und ist nichts anders als das Rechtsverhältniss, in welchem die Menschen vermöge ihrer praktisch-vernünftigen Natur gegen einander stehen. Denkt man sich nun eine öffentliche Anstalt, durch welche dieses Rechtsverhältniss so bestimmt und gesichert wäre, dass die Freiheit jedes Einzelen mit der Freiheit aller Uebrigen auf's Genaueste harmonirte, so entwirft man die Idee eines rechtlichen Gemeinwesens, welches bekanntlich Staat oder bürgerliche Gesellschaft genannt wird.

Der philosophischen Apodiktik viertes Hauptstück.

Von dem höchsten und letzten Zwecke der Thätigkeit des Ichs.

§. 83.

Das Bewusstsein sittlicher Gesetze eröffnet dem Menschen auch eine Aussicht in eine übersinnliche Welt. Denn die praktische Vernunft stellt ihm eine sittliche Ordnung der Dinge, vermöge welcher das Physische dem Moralischen gehörig untergeordnet und deren Ergebniss die Seeligkeit aller Sittlichguten ist, als höchstes und letztes Ziel aller seiner Thätigkeit, als den Endzweck der Vernunft selbst auf.

Anm. Dadurch, dass der Mensch ein sittliches Wesen ist, gehört er einer ganz andern Ordnung der Dinge an, als diejenige ist, welche wir mit unsern Sinnen wahrnehmen. In dieser richtet sich alles nach nothwendigen Naturgesetzen und geht seinen Gang unbekümmert um die Zwecke der Sittlichkeit fort. Der Mensch aber soll durch sein Thun und Lassen eine solche Ordnung der Dinge bewirken, dass das Moralische herrsche und das Physische ihm unterworfen werde,

dass also die gesammte Natur den Zwecken der Sittlichkeit dienstbar sei. Diefs würde demnach eine moralische und — weil sie nicht in die Sinne fällt sondern eine Idee der Vernunft ist — übersinnliche Weltordnung sein. Denkt man sich nun eine solche Ordnung der Dinge als wirklich, so würde das Ergebniss derselben eine durchgängige Uebereinstimmung des Physischen mit dem Moralischen sein; denn die Natur könnte, als nur der Sittlichkeit dienstbar, mit ihr in keinem Widerstreite weiter begriffen sein. Der Zustand eines moralischen Wesens aber, in welchem jene Harmonie des Physischen mit dem Moralischen stattfände, liefse sich am schicklichsten durch das Wort Seeligkeit bezeichnen. Seeligkeit ist nämlich etwas ganz anders als Glückseligkeit. Glückseligkeit ist ein Zustand, der aus der durchgängigen Befriedigung der Triebe und Neigungen entspringt (§. 80. Anm. 3). Dass diese befriedigt werden, hangt von zufälligen Umständen ab, die der Mensch nicht in seiner Gewalt hat — vom Glücke — und je mehr man seine Triebe und Neigungen befriedigt, desto herrschender werden sie, desto mehr häuft sich die Summe der Bedürfnisse, und — weil die Mittel, sie zu befriedigen, und die Fähigkeit, zu genieſsen, nicht in gleichem Grade zu- sondern vielmehr abnehmen — desto unglückseliger wird der Mensch *).

*) Die Glückseligkeit, sobald sie in ihrer vollen Bestimmtheit (extensiv, intensiv und protensiv) gedacht wird, ist eigentlich ein wahres Hirngespinst, ein Phantom, das immer weiter von uns flieht, je mehr wir ihm nachjagen. Daher ist Resignazion auf Glückseligkeit das beste Mittel, um sich wenigstens nicht unglückselig zu fühlen. Uebrigens ist Glückseligkeit nicht etwa zusammengesetzt aus Glück und Seeligkeit, sondern es kommt her von Glücksal = Schicksal; und wie von Trübsal durch Fortbildung entsteht trübselig und Trübseligkeit, so auch von Glücksal (das nicht gebräuchlich) glückselig

Daher thut das unbedingte Streben nach der Glückseligkeit nothwendig der Seeligkeit Abbruch; denn man unterwirft dadurch das Moralische dem Physischen, weil es blofse Naturdinge und Naturgesetze sind, durch und nach welchen Triebe und Neigungen befriedigt werden. Seeligkeit hingegen ist der Zustand eines vernünftigen Wesens, wo das Sittliche in ihm herrschend und das Natürliche dem Sittlichen dienstbar ist. Seeligkeit ist also eigentlich die wahre Ruhe der Seele, wo das handelnde Subjekt nicht von Begierden hin und her getrieben wird, sondern immer nur das will, was das Gesetz will, wenn auch der Trieb etwas Andres begehrte, und mit demjenigen zufrieden ist, was ihm unter dieser Bedingung in Ansehung des natürlichen Wohlseins zu Theil wird, es sei viel oder wenig *). Diese Seeligkeit nun ist für jeden Menschen (und jedes endliche moralische Wesen überhaupt) das höchste Gut (*bonum summum*) und, als Ziel des menschlichen Strebens und Handelns gedacht, der letzte Zweck oder der Endzweck der praktischen Vernunft (*finis ultimus*, το τελος κατ' εξοχην). Der Mensch soll nach der Seeligkeit streben, Seeligkeit in und aufser sich durch sein Handeln

und Glückseligkeit. Hingegen Seeligkeit kommt her von Seele.

*) Viele Eudämonisten haben offenbar Glückseligkeit und Seeligkeit verwechselt. Besonders war diefs der Fall bei Epikur. Seine Ευθυμια war nichts anders als jene Seelenruhe, jener seelige Zustand des Gemüths, wo es frei von stürmischen Begierden nur das Gute will und auch mit der kleinsten Summe des Wohlseins zufrieden ist. Aber oft sprach er auch so, als wenn nur das Angenehme oder Nützliche gut wäre und als wenn nur Befriedigung der Neigungen und Triebe diese Euthymie bewirken könnte. Die Απαθεια Zeno's und der Stoiker aber war im Grunde dieselbe Idee nur mit einigen unächten Bestimmungen aus ihrer überspannten Moral überladen.

zu verbreiten suchen *). In dieser Seeligkeit besteht also auch die Bestimmung des Menschen; denn der Mensch ist zur Seeligkeit ursprünglich bestimmt, weil er nach ihr als dem höchsten Gute streben soll. Da aber der Mensch die Seeligkeit in diesem Leben oder dieser Welt nicht findet, so sucht er sie in einem andern Leben, oder in einer andern Welt, indem er nur durch stetes Fortschreiten in der sittlichen Vervollkommnung seelig werden kann. Er kann aber nur seelig werden, ohne es je zu sein d. h. er kann sich nur dem in unendlicher Ferne schwebenden Ziele annähern, ohne es je zu erreichen. Nur ein unendliches, ein allervollkommenstes Wesen — wenn wir uns ein solches als wirklich denken — nur Gott kann seelig sein. Der Allein-Heilige ist auch der Allein-Seelige, ob wir uns gleich von seiner Seeligkeit so wenig als von seiner Heiligkeit einen bestimmten Begriff machen können **). Gott würde also zwar nicht selbst nach der

*) Dass diese Formel mit der obigen: Die Vernunft fodert eine sittliche Weltordnung, einerlei sei, erhellet jetzt von selbst. Denn die Seeligkeit ist das Ergebniss dieser Ordnung. Der Ausdruck Seeligkeit zeigt also dasjenige in subjektiver Beziehung als Zustand in uns und Andern an, was der Ausdruck sittliche Weltordnung in objektiver Beziehung als ein allgemeines Verhältniss des Moralischen und Physischen gegen einander, wodurch jener Zustand begründet wird, anzeigt. Eine sittliche Weltordnung zu verwirklichen suchen, kann folglich in Ansehung des Menschen nichts anders bedeuten, als Seeligkeit in sich und andern Menschen zu bewirken suchen, oder kurz, nach Seeligkeit streben.

**) Da der Unendliche für jedes endliche Denkvermögen durchaus unbegreiflich ist, so ist es auch seine Heiligkeit und Seeligkeit. Heiligkeit ist absolutvollkommne Sittlichkeit, Sittlichkeit aber ist ohne Freiheit nicht denkbar. Gott müsste also auch als frei gedacht werden. Da aber Gott gar nicht sündigen könnte, weil er, frei von widerstrebenden Neigungen, schon vermöge seiner Natur nur das Gute wollte (keinen pathologischen sondern einen reinen Willen hätte): so fiele bei ihm Freiheit und Naturnothwen-

Seeligkeit streben, denn er wäre im ursprünglichsten Besitze derselben; aber er müsste doch gedacht werden als Seeligkeit aufser sich verbreitend, weil diefs der Begriff eines moralischen Wesens mit sich bringt. Gott wäre demnach der Urquell der Seeligkeit, das ursprüngliche höchste Gut (*bonum summum originarium*) und alle Seeligkeit in der Welt wäre nur ein Ausfluss seiner Seeligkeit, ein abgeleitetes höchstes Gut (*bonum summum derivativum*). Die Seeligkeit müsste also auch als Endzweck der Schöpfung gedacht werden; denn das unendliche moralische Wesen, wenn es als Weltschöpfer vorgestellt wird, könnte nur darum die Welt mit allen endlichen moralischen Wesen in's Dasein gerufen haben, um Seeligkeit aufser sich zu verbreiten oder die endlichen moralischen Wesen zur Seeligkeit zu erziehen.

§. 84.

Indem der Mensch auf die aüfseren Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Verwirklichung des Endzwecks der Vernunft abhangt, reflektirt, so sieht er sich genöthigt, ein höchstes Wesen, als unbeschränkten Urheber und Regierer der Welt, und ein ewiges Le-

digkeit, die wir nur im Gegensatze denken können, als identisch zusammen, welches schlechthin unbegreiflich ist. Bei dieser Identität des Moralischen und Physischen in Gott können wir uns aber auch von seiner Seeligkeit keinen Begriff machen; denn bei unserem Begriffe von Seeligkeit wird die Verschiedenheit von beiden vorausgesetzt und blofs das Widerstreben des Einen gegen das Andre als aufgehoben gedacht. So ist es aber auch bei allen Eigenschaften Gottes. Wir können nur bestimmen, was sie nicht sind, nicht was sie sind, weil das Endliche das Unendliche nicht fassen kann.

ben, als unbeschränkte Fortsetzung seines Daseins, anzunehmen, mithin beides in praktischer Hinsicht zu glauben, ob es gleich in theoretischer Hinsicht für ihn unerkennbar und unbegreiflich ist. Daher ist mit der Moralität die Religion, als Erhebung des Gemüths zum Uebersinnlichen, Unendlichen und Ewigen, nothwendig verknüpft, und alles, was der sittlich gesinnte Mensch thut, thut er mit Religion d. h. mit Hinsicht auf seine höhere Bestimmung im Reiche Gottes.

Anm. 1. Der Mensch sieht sich in Bezug auf die Verwirklichung des höchsten Guts, als Endzwecks der Vernunft, in doppelter Hinsicht beschränkt. Für's Erste ist die Natur in Ansehung ihres Daseins von ihm völlig unabhängig, und in Ansehung dessen, was in der Natur geschieht, vermag er durch seine endliche Kraft nur einen sehr kleinen Theil der Natur nach den Zwekken seiner Vernunft zu bestimmen. Für's Zweite gewinnt die Natur dennoch zuletzt über seine endliche Kraft die Oberhand, so dass sie ihn aus der Reihe ihrer organischen und lebenden Erzeugnisse austilgt und dadurch seiner Wirksamkeit in der Natur ein Ende macht. Dadurch sieht sich nun der Mensch in folgender Alternative befangen: Entweder die Idee einer sittlihen Weltordnung als ein Hirngespinst völlig aufzugeben und auf die Verwirklichung derselben geradehin Verzicht zu leisten, oder zu glauben, dass die aüſsern Bedingungen, unter welchen allein die Verwirklichung seiner Idee denkbar ist, stattfinden, ob er gleich von diesen Bedingungen weiter nichts weiſs, da sie in gar keiner Anschauung oder Empfindung gegeben wer-

den können. Jene Idee aufgeben und auf deren Verwirklichung verzichten kann und darf er als vernünftiges und sittliches Wesen nicht; denn die Vernunft fodert von ihm unnachlasslich, dass er durchaus moralisch handeln, dass er also jene Idee seiner ganzen Wirksamkeit zum Grunde legen, mithin die Realisirung derselben durch seine Wirksamkeit sich zum Zwecke machen soll. Also muss er glauben d. h. die Wirklichkeit der aüſsern Bedingungen, wovon die Möglichkeit der Verwirklichung seiner Idee abhängt, annehmen, ohne sie erweisen zu können. Welches sind nun diese Bedingungen?

Anm. 2. Der Mensch ist sich nach dem Vorhergehenden bewusst

1. dass die Natur in Ansehung ihres Daseins von ihm völlig unabhängig sei und dass er durch seine endliche Kraft nur einen kleinen Theil derselben beherrschen könne. Gäb' es aber ein moralisches Wesen von unendlicher Kraft, von dem die Natur und der Mensch selbst in Ansehung des Daseins abhinge, so würde dieses Wesen mit Allgewalt über die Natur herrschen und alles in der Natur nach moralischen Zwecken lenken und leiten, mithin auch den Handlungen der Menschen (und aller endlichen moralischen Weltwesen, wenn es dergleichen auſser den Menschen gibt) denjenigen Effekt verschaffen können, welchen sie an und für sich wegen der endlichen Kraft des Menschen nicht haben würden. Dieses Wesen würde also der Mensch als Weltschöpfer und Weltregierer, mithin auch als seinen Urheber und als den Lenker und Leiter seiner Schicksale betrachten müssen. Er würd' es aber auch als das Urbild der sittlichen Vollkommenheit, mithin als ein heiliges Wesen, und, da dessen auf das Gute allein gerichteter Wille für ihn als Geschöpf desselben gesetzliche Kraft hätte, dieses heilige Wesen als höchsten

Gesetzgeber verehren, mithin die Foderungen seiner Vernunft als einen Ausdruck des Willens von jenem Wesen befolgen müssen. Auf diese Art müsste sich der Mensch als Mitglied oder Bürger eines grofsen moralischen Reiches, an dessen Spitze ein höchstes Wesen stände, betrachten, und dieses Wesen wäre die Gottheit oder Gott (gleichsam die personifizirte Gutheit oder das absolute Gut in Person). Das Dasein Gottes wäre also die erste Bedingung einer moralischen Weltordnung. — Der Mensch weifs aber auch

2. dass sein sinnliches Dasein früher oder später ein Ende nehmen und dadurch seine Wirksamkeit in der Natur aufhören werde. Wenn nun das Dasein oder die Dauer des Menschen als moralischen Wesens nicht blofs auf dieses sinnliche Leben beschränkt wäre, wenn es ein anderweites oder höheres Leben des Menschen gäbe, welches ungeachtet der physischen Zerstörung des Menschen als organischen Naturprodukts fortdauerte, in Rücksicht auf welches also der Mensch einer solchen Zerstörbarkeit gar nicht unterworfen wäre: so könnte der Mensch in alle Ewigkeit hinaus seine sittliche Wirksamkeit immer mehr intensiv und extensiv vervollkommnen und so an der Verwirklichung einer sittlichen Weltordnung unaufhörlich an seinem Theile arbeiten. In dieser Hinsicht könnte der Mensch sich oder seiner Seele, da nach dem gemeinen Redegebrauche die Seele als das Hauptprinzip der menschlichen Thätigkeit betrachtet wird, Unsterblichkeit beilegen. Nächst dem Dasein Gottes ist also die Unsterblichkeit der Seele oder die ewige Fortdauer des Menschen als eines sittlich wirksamen Wesens (die endlose Fortsetzung des höheren Lebens, was der Mensch schon hier in sittlicher Hinsicht lebt) die zweite Bedingung einer moralischen Weltordnung.

Anm. 3. Dass nun ein Gott sei (mehre Götter anzunehmen ist kein vernünftiger Grund da) und dass der Mensch unsterblich sei, lässt sich freilich durch keine Spekulazion erweisen. Wir finden zwar in der Natur eine grofse Zweckmäfsigkeit und in dieser Zweckmäfsigkeit mannichfaltige Spuren von grofser Macht, Weisheit und Güte; aber diese Spuren sind sehr unvollständige Prämissen, um daraus das Dasein eines unendlichen Wesens von der höchsten Macht u. s. w. und eines Schöpfers u. s. w. der Welt im Ganzen zu deduziren. Der Schlussatz würde also weit mehr als die Vordersätze enthalten und die spekulative Vernunft gar nicht befriedigen. Denn da jenes Wesen weder unser Sinn irgendwo finden noch unser endlicher Verstand überhaupt fassen kann, so ist es in spekulativer Hinsicht eine blofse Idee, deren Realität dahin gestellt bleiben müsste, wenn nicht ein anderweiter, über alle Spekulazion und deren Zweifel erhabner, Ueberzeugungsgrund vorhanden wäre. Dieser Ueberzeugungsgrund ist die von der Vernunft in praktischer Hinsicht gefoderte Realisirung eines Zwecks, der nur unter Voraussetzung eines höchsten Wesens erreichbar ist. Der Mensch handelt also mit dieser Voraussetzung d. h. er glaubt praktisch an ein höchstes Wesen. — Eben so finden wir zwar in uns selbst Anlagen, die einer in's Unendliche fortgehenden Entwickelung und Ausbildung fähig sind; aber dass diese Entwickelung und Ausbildung wirklich stattfinden werde, können wir ohne einen offenbaren Sprung im Schliefsen nicht folgern. Auch wissen wir gar nichts von einer anderweiten, als der gegenwärtigen sinnlichen, Existenz, indem sie weder mit unsern Sinnen wahrgenommen noch als unendliche Existenz von unsrem endlichen Verstande überhaupt begriffen werden kann. Da also den Spekulazionen der Vernunft, sobald sie über dieses Leben hinausgehen, ein fester Grund und

Boden fehlt, so ist die Unsterblichkeit in spekulativer Hinsicht eine blofse Idee, deren Realität dahin gestellt bleiben müsste, wenn es nicht einen anderweiten, über alle Spekulazion und deren Zweifel erhabnen, Ueberzeugungsgrund gäbe, der den Menschen nöthigte, praktisch an seine Unsterblichkeit zu glauben, weil ihm ein Zweck geboten, der nur unter dieser Bedingung für ihn erreichbar ist.

Anm. 4. Die Ueberzeugung vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit des Menschen heifst ein praktischer oder moralischer Glaube, weil sie nicht ein blofses theoretisches Fürwahrhalten, sondern ein Handeln mit der gewissen Zuversicht ist, dass dasjenige, was die Vernunft als einzig mögliche Bedingung der Realisirung ihrer Foderung anzuerkennen genöthigt ist, wirklich sei, obgleich diese Wirklichkeit nicht eingesehen und bewiesen werden kann. (Der Charakter des Wissens ist Einsicht, *evidentia*, der des Glaubens, Zuversicht, *fiducia*, wie die Methodenlehre ausführlicher zeigen wird.) Der praktische oder moralische Glaube ist also mit der moralischen Praxis nothwendig verbunden. Er entspringt von selbst in dem Gemüthe desjenigen, bei dem Vernunft und Gewissen bis zur Ahnung seiner höhern Bestimmung erwacht sind. Daher eben ist jener Glaube so allgemein unter den Menschen verbreitet, dass wir Spuren davon selbst bei ganz rohen Völkern finden, wenn sie nur nicht noch auf der untersten Stufe menschlicher Roheit stehen, wo der Mensch sich blofs durch seine Gestalt vom Thiere unterscheidet; daher nimmt diesen Glauben selbst das kindliche Gemüth so leicht und so gern in sich auf, sobald es nur seine Vernunft brauchen und den Unterschied zwischen gut und bös kennen gelernt hat; daher kann dieser Glaube nie unter den Menschen ausgerottet werden, wenn ihn auch die sophistischen Blendwerke einer fal-

schen Spekulazion oder böser Neigungen hin und wieder wankend machen oder ersticken können; daher interessirt sich besonders das Herz so lebhaft für diesen Glauben; daher endlich halten die meisten Menschen mit einer solchen Festigkeit an diesem Glauben, dass sie denjenigen, welcher ihnen denselben rauben will, als einen Bösewicht verabscheuen, von ihrer Gemeinschaft ausstofsen und wohl gar durch gewaltsame Behandlung eines Bessern zu belehren suchen. Aus diesem Glauben haben sich nach und nach alle Religionen entwickelt, welche unter den Menschen angetroffen werden. Denn Religion überhaupt ist selbst nichts anders als Glaube in Gesinnung und Handlung — praktische Verehrung eines höchstsn Wesens als moralischen Gesetzgebers — Beziehung alles unsers Dichtens und Trachtens auf ein moralisches Reich, dessen Bürger der Mensch und dessen Oberhaupt Gott ist, auf ein Reich Gottes oder ein Himmelreich. Alle Religionen sind nur verschiedne Ansichten und Darstellungsarten, Ausschmückungen oder Verunstaltungen jenes Glaubens, und die beste unter allen Religionen ist eben diejenige, welche diesen Glauben am reinsten in sich enthält, welche die Idee eines Himmelreichs am bestimmtesten aufgefasst und dadurch ein Prinzip fortschreitender Veredlung in sich aufgenommen hat. Eine Kirche aber ist ein blofses Symbol dieser Idee, eine durch Zusammentretung mehrer Menschen zu einem ethischen Gemeinwesen versinnlichte Darstellung des Reiches Gottes auf der Erde. — Da nun die Ausdrücke: Sittliche Weltordnung, und Seeligkeit, ein und eben dasselbe höchste Gut, nur in verschiedner (objektiver und subjektiver) Beziehung andeuten, so kann man auch sagen: Gott und Unsterblichkeit sind unumgänglich nothwendige Bedingungen unsrer Seeligkeit. Mithin lässt sich das Wesen des moralischen oder praktischen Glaubens auch in folgenden

wenigen Worten ausdrücken: Ich glaube an Gott und Unsterblichkeit, weil ich nach der Seeligkeit, als dem höchsten Gute, streben soll und ich nur unter der Bedingung seelig werden kann, dass ich mit Gott vereint ewig lebe und wirke *).

Anm. 5. In der kantischen Philosophie wird bekanntlich der Begriff des höchsten Gutes dahin bestimmt, dass es aus zwei Elementen, der Sittlichkeit und Glückseligkeit, zusammengesetzt sei und in der harmonischen Verbindung beider, mithin in einer der Sittlichkeit angemessenen Glückseligkeit bestehe. Sodann wird aus dem ersten Elemente der Glaube an die Unsterblichkeit und aus dem zweiten der Glaube an die Gottheit, beide als Postulate der praktischen Vernunft, abgeleitet. (S. Kant's Kritik der praktischen Vernunft, S. 198 ff. nach der 2. Aufl.). Allein mit dieser Theorie sind mancherlei Schwierigkeiten verknüpft, welche sie verwerflich machen, nämlich

1. Das höchste Gut soll Endzweck der Vernunft, also die Verwirklichung desselben von der Vernunft ge-

*) Lichtenberg sagt in seinen vermischten Schriften (Th. 2. S. 127): „Der Glaube an einen Gott ist Instinkt. Er „ist dem Menschen natürlich, so wie das Gehen auf zwei Beinen." Diefs kann man allenfalls gelten lassen, wo nicht von philosophischer Ergründung und Bestimmtheit die Rede ist. Wenn aber Jacobi in seiner Schrift von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung (S. 10) jenen lichtenbergschen Satz so schlechtweg als wahr aufstellt und den Glauben an Gott alles Ernstes für Instinkt erklärt: so heifst das mit Worten spielen, und selbst auf unwürdige Weise. Denn so stellt man den Glauben an Gott mit Nahrungstrieb und Geschlechtstrieb in eine Klasse. Und haben denn jenen Glaubensinstinkt wirklich alle Menschen, so dass sie alle eben so natürlich an Gott glauben, wie sie alle auf zwei Beinen gehn? Man hat ja rohe Völker, bei denen doch sonst der Instinkt noch sehr stark ist, gefunden, die nicht einmal einen Begriff von Gott hatten. Eine solche Instinkt-Philosophie ist freilich sehr bequem.

boten sein. Nun gesteht die Kritik selbst, Glückseligkeit an sich könne nicht Gegenstand eines Gebots der praktischen Vernunft sein, weil der Mensch von selbst danach strebe. Wie kann denn nun doch Glückseligkeit ein Element des höchsten Guts und als solches von der praktischen Vernunft geboten sein?

2. Die Glückseligkeit soll nach der Kritik darin bestehn, dass dem Menschen im Ganzen seines Daseins alles nach Wunsch und Willen gehe. Diese Erklärung ist auch ganz richtig und sagt auf eine populare Art dasselbe, was oben von der Glückseligkeit gesagt wurde, dass sie nämlich ein Zustand sei, wo die Triebe und Neigungen des Menschen volle Befriedigung (extensiv, intensiv und protensiv) finden. Allein eben daraus erhellet, wie auch schon bemerkt worden, dass Glückseligkeit etwas Schimärisches sei, das nicht nur nie erreicht werden kann, sondern von dem man sich auch immer weiter entfernt, je eifriger man ihm nachstrebt, so dass man desto unglückseliger wird, je glückseliger man zu sein wünscht. Wie kann also die Glückseligkeit mit der Sittlichkeit in irgend einer Proporzion stehen? Je sittlicher der Mensch wird, desto unabhängiger macht er sich ja von Trieben und Neigungen; glückseliger aber könnt' er nur dadurch werden, dass er seine Triebe und Neigungen im höheren Maaſse befriedigte; dieſs würd' ihn aber nur noch unglückseliger machen; und wenn er dieser höheren Befriedigung unbedingt nachstrebte, so würd' er zugleich ein sehr unsittlicher Mensch werden. Eine proporzionirliche Vereinigung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit ist also schlechterdings unmöglich.

3. Wenn eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit Endzweck der Vernunft, also letzter und höchster Zweck alles Strebens und Handelns, sein soll, so gewinnt es gar sehr den Anschein, als wenn am Ende

doch Glückseligkeit die Hauptsache und Tugend nur das tauglichste Mittel dazu wäre. Diesem widerspricht nun zwar mit Recht die ganze kantische Moral nach ihrem innersten Geiste. Aber wird sie nicht durch jene Theorie vom höchsten Gute mit sich selbst uneinig und inkonsequent?

4. Wenn aus der Glückseligkeit als dem zweiten Elemente des höchsten Gutes das Dasein Gottes abgeleitet wird, so hat es wieder den Anschein, als wenn Gott zum blofsen Diener der Sinnlichkeit herabgewürdigt würde, als wenn der Mensch blofs darum an Gott glaubte, damit durch denselben seine Triebe und Neigungen in vollem Maafse befriedigt würden. Nun betrachten zwar in der That viele Menschen ihren lieben Gott blofs aus diesem Gesichtspunkte, so dass sie sich wenig oder nichts um Gott bekümmern würden, wenn sie nicht von ihm Gesundheit, langes Leben, Seegen ihrer Arbeit u. s. w. für den Dienst oder die Ehre, die sie ihm erzeigen, erwarteten. Allein mit Recht hat sich bereits Fichte gegen diese unwürdige Vorstellungsart von Gott nachdrücklich erklärt, indem er sagt, dass dadurch Gott in einen Götzen verwandelt und ihm ein Dienst zugemuthet werde, der jeden erträglichen Menschen anekeln müsste. — Diese Schwierigkeiten drücken, dünkt mich, die kantische Theorie vom höchsten Gute so sehr, dass sie nicht leicht gehoben werden möchten, und eine anderweite Theorie wohl nöthig sein dürfte, um konsequent zu verfahren, wenn man wirklich eine reine Moral aufstellen will. Darum ist hier die Seeligkeit als höchstes Gut betimmt worden, nicht eine der Sittlichkeit angemessene Glückseligkeit. Der Ausdruck Seeligkeit schliefst das Sittliche, die Tugend, schon in sich, und Befriedigung der Triebe und Neigungen, die das Wesen der Glückseligkeit ausmacht, ist zur Seeligkeit gar nicht nöthig. Die Tugend allein macht seelig,

weil sie dem Moralischen im Menschen die Herrschaft über das Physische gibt und diese Herrschaft wahre Seelenruhe begründet. In Ansehung der Glückseligkeit aber ist der Tugendhafte mit jedem Grade des physischen Wohlseins zufrieden, den ihm der Himmel bescheert. Die Verminderung oder Erhöhung dieses Grades modifizirt seine Seeligkeit nicht. Auch wenn er physisch leidet, kann er seelig, obwohl nicht glückselig (*beatus, quamvis non fortunatus*) sein. Er strebt zwar auch nach physischem Wohlsein, aber theils nur sofern, als ihn seine sinnliche Natur unwillkürlich dazu antreibt, theils nur sofern, als die Befriedigung gewisser Neigungen und Triebe zur pflichtmäfsigen Erhaltung seines Lebens und seiner Wirksamkeit nöthig ist, theils endlich nur sofern, als diese Befriedigung seiner Sittlichkeit keinen Abbruch thut. Das eigentliche Streben des Tugendhaften als solchen ist gerichtet auf die Herrschaft des Moralischen über das Physische in und aufser sich, und eben dadurch, dass er diese moralische Ordnung der Dinge herzustellen sucht, wird er seelig. Er bedarf also der Gottheit nicht als eines Dieners seiner Sinnlichkeit — so unwürdig denkt er nicht von sich selbst, geschweige von dem Erhabensten, was die Vernunft sich vorstellen kann — sondern als eines obersten Weltregenten, dessen Allgewalt seinen beschränkten Bestrebungen vollen Effekt verschaffen und die Hindernisse, welche ihm die Natur bei Herstellung einer sittlichen Ordnung der Dinge als unüberwindlich entgegensetzen möchte, besiegen kann. Und eben so bedarf er auch einer ewigen Fortdauer nicht, um ewig ohne Schmerz und Leiden den süfsesten Genüssen sich hinzugeben — ein solches Schlaraffenleben wünscht kein vernünftiger Mensch, der seine Bestimmung kennt — sondern um zur Verwirklichung einer sittlichen Ordnung der Dinge immer fortzuwirken, damit seine Wirksamkeit nicht plötzlich abgebrochen wer-

de, nachdem sie kaum angefangen hatte. Er würde nun zwar sein Streben nach jener Ordnung nicht schlechthin aufgeben, wenn er auch wüsste, dass kein Gott sei und kein ewiges Leben gehofft werden dürfe; aber er würde dann an der Realisirung seines Zwecks verzweifeln müssen, weil es an den äufsern Bedingungen der Möglichkeit desselben fehlte; und diese Verzweiflung an dem Erfolge seiner Bemühungen — dem endlichen Siege des Guten über das Böse — müsste wohl oft seinen Eifer für das Gute erkalten machen. Er bedarf also des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit, um im Kampfe mit dem Bösen stets muthig und standhaft zu sein, und insofern ist die Religion, so wie sie aus seiner Tugend entspringt, hinwiederum eine Stütze seiner Tugend, der moralische Glaube eine Quelle guter Werke. Daher kann man auch wohl das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele mit der Kritik Postulate der praktischen Vernunft nennen; aber wenn es nur wirklich Postulate der Vernunft und nicht der Sinnlichkeit sein sollen, so darf sich der Begriff der Glückseligkeit in die Idee des höchsten Gutes nicht einmischen; sonst kommt man aus den Schlingen und Irrgängen des Sensualismus, der in der Moral und Religion so lange sein Unwesen getrieben hat, nimmer heraus (§. 77. A. 4). — Wenn man indessen in dieser Lehre von der einen Seite nicht mit Kant übereinstimmen kann, so kann man es von der andern noch weniger mit Fichte. Dieser macht nämlich die moralische Weltordnung selbst zu Gott und will von gar keinem selbständigen, wirkenden, existirenden Gotte wissen *). Da diese Behauptung für atheistisch

*) S. Niethammer's und Fichte's philosophisches Journal, Band 8. Heft 2. S. 1 ff. vergl. mit des *Letzten* Appellazion an's Publikum und *Beider* gerichtlichen Verantwortung. Es scheint jedoch, als wenn F. späterhin seine Ansichten hierin geändert hätte. S. §. 58. Anm. 3. a. E.

erklärt wurde, so unterschied derselbe späterhin *ordo ordinans* und *ordo ordinatus*, und meinte, nicht dieser, sondern jener sei sein Gott. Allein da die moralische Weltordnung (in passiver Bedeutung) etwas ist, was erst durch unsre Wirksamkeit realisirt werden soll, so ist, wenn aufser dem Ich kein Gott selbständig existirt und wirkt, der *Ordo ordinans* nichts anders als das Ich selbst und der *Ordo ordinatus* das Ergebniss der Wirksamkeit des Ichs. Auch kann es nach den Prinzipien des egoistischen Idealismus nicht anders sein; denn da nach diesen Prinzipien die Welt selbst ein blofses Erzeugniss des Ich's ist und alles nur in, durch und für das Ich existirt, so ist auch das Göttliche (το θειον) nur im Ich und durch das Ich und für das Ich. Daher führt dieser Idealismus, wenn er konsequent verfährt, nothwendig auf A u t o t h e i s m u s, so wie der konsequente Materialismus auf P a n t h e i s m u s hinaus. Jener muss das Ich, dieser das All oder die Welt zu Gott machen, wenn in diesen Systemen überhaupt von einer Gottheit die Rede sein soll. Da nun die Unstatthaftigkeit beider Systeme schon oben hinlänglich dargethan worden (§. 60—68); so würde eine besondre Prüfung der Gründe, worauf insonderheit Fichte die Behauptung stützt, es sei widersprechend, Gott als ein selbständig existirendes und wirkendes Wesen zu denken, es müsse also Gott als ein blofses reines Handeln (*actus purus*) mithin als eine moralische Ordnung der Welt (*ordo ordinans*) gedacht werden, überflüssig sein, vornehmlich auch deswegen, weil jene Gründe metaphysisch sind und folglich in der Fundamentalphilosophie nicht hinlänglich gewürdigt werden können*).

*) In einer Anmerkung nur so viel. Bekanntlich sagte Fichte, die Begriffe der Substanzialität, Kausalität, Existenz u. s. w. sind reine Verstandsbegriffe und dürfen daher nur auf Gegenstände der Erfahrung, nicht auf das Uebersinnliche, angewandt werden. Al-

lein FICHTE hat nicht bedacht 1, dass auch sein *actus purus* und *ordo ordinans* ohne den Begriff der Kausalität gar nicht gedacht werden kann, und 2. dass, da wir einmal nicht anders als durch Kategorien denken können, wir entweder das Uebersinnliche gar nicht denken und folglich auch nicht von ihm reden dürfen, oder wir müssen uns ebenfalls der reinen Verstandsbegriffe bedienen, jedoch so, dass wir von der sinnlichen Bedingung, unter welcher sie auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden (dem *Schema*) abstrahiren und bloſs die reine Kategorie denken, übrigens aber das Wesen des dadurch Gedachten unbestimmt lassen, weil uns keine Merkmale dazu durch Wahrnehmung gegeben sind. Nennen wir also Gott Substanz, Ursache u. s. w., so sind diese Begriffe bloſse Stützen unsers endlichen Denkvermögens, um uns mit unsern Gedanken zum Unendlichen erheben zu können. Denn sollten wir Gott weder als ein Selbständiges, noch als ein Wirkendes, noch überhaupt als ein Wirkliches (Existirendes) denken, so verschwände uns die Idee Gottes ganz, und selbst die moralische Weltordnung (aktiv und passiv) wäre ein Unding. Vgl. auch KANT's Kritik der praktischen Vernunft, S. 245 ff.

Zweiter Theil.

Philosophische Methodenlehre.

§. 85.

Die Methodenlehre der Fundamentalphilosophie besteht wie die Elementarlehre (§. 4) aus zwei Haupttheilen, nämlich einem didaktischen und einem architektonischen. In jenem müssen die verschiednen Methoden des Philosophirens selbst (dogmatische, skeptische u. s. w.) nach ihrer Gültigkeit untersucht und in diesem gezeigt werden, wie nach der einzig gültigen Methode ein wissenschaftliches Ganze, ein in allen seinen Theilen zusammenhangendes und wohlgeordnetes Gebäude der Philosophie, von der Vernunft zu errichten sei.

Anm. Die Forschungsmethode und die Bildungsmethode der Philosophie machen also den Inhalt oder den Vorwurf der fundamentalphilosophischen Methodenlehre aus. Jene könnte man auch die Lehrmethode, diese die Baumethode, mithin den ersten Haupttheil der Methodenlehre philosophische Didaktik und den zweiten philosophische Architektonik nennen.

Der philosophischen Methodenlehre erster Abschnitt.

Didaktische Methodenlehre
oder
philosophische Didaktik.

§. 86.

Da man durch Philosophiren zu einer möglichst festen und gewissen Ueberzeugung gelangen will, so müssen in der philosophischen Didaktik zuvörderst die verschiednen Arten des Fürwahrhaltens und die denselben entsprechenden Grade der Ueberzeugung aufgesucht werden, um hernach unter den verschiednen Methoden des Philosophirens diejenige auszumitteln, welche den höchsten Grad der Ueberzeugung gewähren möchte. Mithin zerfällt der gegenwärtige Abschnitt wieder in zwei untergeordnete Theile.

Der philosophischen Didaktik erstes Hauptstück.

Von den Arten des Fürwahrhaltens und den Graden der Ueberzeugung.

§. 67.

Das Fürwahrhalten überhaupt ist nichts anders als ein Anerkennen der Gültigkeit eines Urtheils. Denn Wahrheit bezieht sich eigentlich nicht auf Vorstellungen als solche, sondern auf die Urtheile, wodurch jene verknüpft werden. Ist ein Grund oder sind mehre Gründe dieser Verknüpfung vorhanden, welche von dem Urtheilenden für gültig anerkannt werden, so hält er das Urtheil selbst für gültig oder für ein wahres Urtheil, unangesehn, ob die Gründe von allen Urtheilenden für gültig anerkannt werden müssen oder nur von ihm anerkannt werden.

Anm. Die alte Frage: Was ist Wahrheit? kehrt immer wieder, und kein System der Philosophie, mag es sich drehen und wenden, wie es wolle, kann diese Klippe unberührt umschiffen. Vorläufig — denn

die theoretische Philosophie muss natürlich umständlicher davon handeln — nur so viel. Vorstellungen als solche, d. h. einzeln und an sich betrachtet, kann man eigentlich weder wahr noch falsch nennen. Erst wenn man sie mit einander zu Urtheilen verknüpfen will, entsteht zuvörderst die Frage nach einem Warum? d. h. nach einem Grunde dieser Verknüpfung. Und wenn ich nun diesen Grund für gültig anerkenne, so halt' ich auch das Urtheil für wahr. Wahrheit zeigt also wohl nichts anders als ein gewisses Verhältniss unsrer Vorstellungen an. Aber was für eins? Doch wohl nicht ein solches, vermöge dessen sie sich gegenseitig in unsrem Bewusstsein verdrängen, aufheben, zerstören müssten? Also vielmehr ein solches, vermöge dessen sie sich mit einander vertragen, einander gleichsam innig umschlingen und durchdringen, verstärken und beleben, um ein harmonisches Ganze zu bilden, gleich den wohlverbundnen Tönen einer musikalischen Komposizion. Einstimmung wird daher jenes Verhältniss am schicklichsten genannt werden können; und so kämen wir immer wieder auf die alte Erklärung zurück, die Wahrheit bestehe in der Uebereinstimmung unsrer Vorstellungen. Und in der That thun wir, wenn wir nach Gründen unsrer Urtheile fragen, nichts anders, als dass wir uns durch Vergleichung der gegebnen Vorstellungen mit andern ihrer Harmonie bewusst zu werden suchen. Wäre nun irgend Jemand im Besitze aller Vorstellungen und vermöcht' er das Verhältniss jeder einzelen zu allen übrigen zu durchschauen: so ist offenbar, dass dasjenige System von Vorstellungen, welches seine Erkenntniss ausmachte, kein falsches Urtheil, also keinen Irrthum enthalten könnte, sondern die reine, lautere Wahrheit selbst sein müsste, oder mit andern Worten, dass alle

von seinem Erkenntnissganzen umschlossene Vorstellungen im Verhältniss einer durchgängigen Einstimmung oder absoluten Harmonie stehen müssten. Da diess nun aber bei uns Menschen als sehr beschränkten Erkenntnissubjekten nicht der Fall ist, auch nie werden kann: so begnügen wir uns da, wo uns die Einstimmung der in einem Urtheile verbundnen Vorstellungen nicht unmittelbar einleuchtet, sie mit bald mehr bald weniger andern zusammenzuhalten, um uns ihrer Einstimmung mit denselben bewusst zu werden. Diess nennen wir denn nach dem oder den Gründen eines Urtheils forschen; und sobald wir diese gefunden und als gültig anerkannt haben, so halten wir das Urtheil für wahr, gesetzt auch, dass es von Andern noch nicht dafür gehalten würde, weil sie den oder die Gründe unsers Urtheils nicht für gültig anerkennen. Daher die Möglichkeit des Irrthums in der menschlichen Erkenntniss und des Streites zwischen den Urtheilen verschiedner Subjekte über einen und denselben Gegenstand. Das Weitere in der Logik und Metaphysik, wo auch der Unterschied der logischen und metaphysischen Wahrheit zu erwägen ist.

§. 88.

Mit dem Anerkennen der Gültigkeit oder Wahrheit eines Urtheils ist zugleich ein Gefühl der Billigung verbunden, dass man so urtheile, welches Beifall heisst. Der Beifall ist nämlich eine eigne Art des Wohlgefallens an einem wahren Erkenntnisse als einem solchen, ohne Rücksicht, ob dasselbe für uns nützlich sei oder nicht. Denn wir interessiren uns schon von Natur für das Wahre. Das Falsche, der Irrthum ist uns an und

für sich zuwider, wenn gleich zuweilen durch zufällige Umstände ein Vortheil daraus für uns entspringen kann. Ein Erkenntniss kann sogar in gewisser Hinsicht für uns unangenehm sein (z. B. wenn wir einsehen, dass wir in einem Falle unrecht gehandelt haben, und uns deshalb verurtheilen) und doch geben wir Beifall, sobald wir das Urtheil nur als gültig anerkennen; ein Beweis der Unabhängigkeit des Beifalls von unsern Neigungen, wiewohl diese sich oft unberufen in's Spiel mischen, um uns dieses oder jenes Urtheil als beifallswürdig zu empfehlen.

§. 89.

Ist der Beifall dauerhaft, so entspringt daraus derjenige Gemüthszustand, welcher Ueberzeugung heifst und ein beharrliches Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils ist. Denn wenn dieses Bewusstsein schnell wieder aufhört, wenn das Gemüth in dem einen Angenblicke Beifall gibt, in dem andern wieder zurücknimmt, so kann man eigentlich nicht sagen, man sei überzeugt gewesen, sondern man fing nur an sich zu überzeugen, es kam aber nicht zur wirklichen Ueberzeugung. Diese setzt also einen (längere oder kürzere Zeit) fortdauernden Beifall voraus.

Anm. 1. Das Wort Ueberzeugung wird hier im weitern Sinne genommen, wo es die Ueberredung mit einschliefst. Denn auch die Ueberredung ist eine Ueberzeugung (*persuasio*), aber eine eitle oder falsche (*vana persuasio*). Zuweilen wird auch das Wort

Ueberzeugung in dem Sinne genommen, dass es das Urtheil selbst, welches man für wahr hält, bedeutet. Man muss also unterscheiden die Ueberzeugung und eine Ueberzeugung. Im letzten Sinne sagt man auch Ueberzeugungen in der Mehrzahl, z. B. die moralisch-religiosen Ueberzeugungen dieses Menschen sind unlauter.

Anm. 2. Da die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden werden kann, so kann die Ueberzeugung auch nicht ein Gefühl oder eine Empfindung der Wahrheit genannt werden. Das sogenannte Wahrheitsgefühl bedeutet nur ein solches Bewusstsein von den Gründen eines Urtheils, das noch nicht zur klaren und deutlichen Erkenntniss erhoben worden, wo man sich über das, was man für wahr hält, nicht gründlich erklären, mithin von seiner Ueberzeugung keine Rechenschaft geben kann *). Die Ueberzeugung selbst aber ist immer das Resultat von der Wirksamkeit des obern Erkenntnissvermögens, dem Gefühl oder Empfindung nur die Materialien zu einem Urtheile, von dessen Wahrheit man überzeugt ist, darbieten kann. So wie also das Urtheilen überhaupt keine Funkzion der Sinnlichkeit ist, so kann auch die Gültigkeit eines Urtheils nicht gefühlt oder empfunden, sondern nur von Verstand und Vernunft anerkannt werden. Wo diese fehlen, kann Wahrnehmung, aber nicht Ueberzeugung von der Wahrheit sein. Vergl. §. 75. Anm. 4. u. §. 79. Anm. 3 u. 5.

*) „Was ich jetzt als klare Wahrheit erkenne, das fühlte „ich damal schon“ — sagt Mendoza y Rios in der höchst interessanten Geschichte seines Uebertritts zur evangelischen Kirche, herausg. von Hebenstreit, S. 24. Und so geht es im Grunde allen Menschen nach den natürlichen Entwikkelungsstufen unsers Geistes.

§. 90.

So wie es verschiedne Arten des Fürwahrhaltens gibt, so gibt es auch verschiedne Grade der damit verknüpften Ueberzeugung. Der Grad der Ueberzeugung richtet sich nämlich nach dem Fürwahrhalten, so dass die Ueberzeugung stärker ist, wenn man z. B. weiſs oder glaubt, als wenn man bloſs meint oder wähnt, obgleich in allen diesen Fällen etwas, nur auf verschiedne Art, für wahr gehalten wird.

§. 91.

Die Arten des Fürwahrhaltens werden bestimmt durch die verschiednen Arten der Gründe, worauf das Fürwahrhalten beruht; und die Grade der Ueberzeugung werden bestimmt durch die verschiednen Grade des Bewusstseins, welches man jenen Gründen zufolge von der Gültigkeit eines Urtheils hat.

§. 92.

Die Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder zureichend oder unzureichend; jenes, wenn sie ein vollständiges, dieses, wenn sie nur ein unvollständiges Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils zu bewirken im Stande sind. Das Bewusstsein aber von dieser Gültigkeit ist vollständig, wenn es mit dem Gedanken an die Nothwendigkeit dessen, wovon man überzeugt ist, verknüpft ist, mithin an die Mög-

lichkeit des Gegentheils nicht weiter gedacht wird; im gegenseitigen Falle ist es unvollständig. Daher kann man auch die Ueberzeugung im ersten Falle eine vollständige oder gewisse, im zweiten eine unvollständige oder ungewisse nennen.

Anm. Dass die Ueberzeugung, welche zu einer Zeit vollständig und gewiss war, zu einer andern unvollständig und ungewiss werden könne, und umgekehrt, versteht sich von selbst, da das Bewusstsein der Gründe des Fürwahrhaltens veränderlich ist. So kann auch die Ueberzeugung von derselben Sache bei verschiednen Subjekten dem Grade nach aüſserst verschieden sein.

§. 93.

Die zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder objektive d. h. durch den Gegenstand selbst nach seiner gesetzmäſsigen Vorstellbarkeit und Erkennbarkeit bestimmte Gründe (z. B. sinnliche Wahrnehmungen, Gesetze der Erkenntniss) oder subjektive d. h. auſserhalb dem Gegenstande und den Erkenntnissgesetzen liegende Gründe (z. B. Neigungen, Bedürfnisse, Zeugnisse). Das Fürwahrhalten aus objektiven Gründen heiſst Wissen (*scire*) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Einsicht (*evidentia*). Das Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen heiſst Glauben (*credere*) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad Glaube (*fides*) oder Zuversicht (*fiducia*). Einsicht bedeutet

also eine objektive, Zuversicht eine subjektive Gewissheit.

Anm. Die sogenannte **demonstrative** Gewissheit ist nur eine besondre Art der objektiven und die **mathematische** oder **geometrische** nur eine besondre Art der demonstrativen, so wie die **moralische** Gewissheit nur eine besondre Art der subjektiven ist, die nicht mit der **Wahrscheinlichkeit** verwechselt werden darf, wie sich weiter unten zeigen wird.

§. 94.

Die unzureichenden Gründe des Fürwahrhaltens sind entweder **wirkliche** d. h. an und für sich betrachtet gültige Gründe, die aber nicht eine vollständige und gewisse Ueberzeugung hervorzubringen vermögen (z. B. eine unsichere Nachricht) oder **eingebildete** d. h. an und für sich betrachtet ungültige Gründe, die aber durch einen gewissen Schein sich dem Gemüthe als wirkliche Gründe aufdringen (z. B. ein Traum). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden aber wirklichen Gründen heiſst **meinen** (*opinari*) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad **Wahrscheinlichkeit** (*probabilitas*). Das Fürwahrhalten aus unzureichenden und eingebildeten Gründen heiſst **Wähnen** (*vane opinari*) und der ihm entsprechende Ueberzeugungsgrad **Wahn** (*vana opinio*) oder **Ueberredung** (*vana persuasio*).

Anm. 1. Es gibt also vier Arten des Fürwahrhaltens und eben so viele Grade der Ueberzeugung im **weitern** Sinne (§. 89. Anm. 1), nämlich

1. Wissen = Einsicht.
2. Glauben = Zuversicht.
3. Meinen = Wahrscheinlichkeit.
4. Wähnen = Ueberredung.

Nimmt man aber das Wort Ueberzeugung im engern Sinne, so gibt es nur drei Ueberzeugungsgrade, weil dann die Ueberredung der Ueberzeugung entgegengesetzt wird. So lange indessen die Ueberredung dauert, findet sich im Gemüthe ebenfalls ein beharrliches Bewusstsein von der Gültigkeit eines Urtheils, so dass man sich für überzeugt hält. Die Ueberredung ist also für den Ueberredeten (relativ) auch Ueberzeugung (*persuasio*) ob sie gleich an sich (absolut) eine eitle oder falsche (*vana*) ist. Uebrigens versteht sich von selbst, dass, so wie jene vier Hauptarten des Fürwahrhaltens mehre Unterarten befassen können, auch jene vier Hauptgrade der Ueberzeugung mehre Zwischengrade zulassen, die aber die Sprache nicht durch besondre Ausdrücke bezeichnen kann.

Anm. 2. Man kann die angegebnen vier Arten des Fürwahrhaltens mit vier Kreisen vergleichen, die ihren gemeinschaftlichen Mittelpunkt in unsrem Bewusstsein haben. Der engste Kreis ist der des Wissens; in ihm sucht sich die Wissenschaft anzubauen. Aber vieles, was in unsern sogenannten Wissenschaften gelehrt wird, trägt nicht nur nicht den Charakter des Wissens an sich, sondern ist oft gar nicht einmal ein Gegenstand des Wissens. In einem weitern Kreise bewegt sich der Glaube, und in einem noch weitern die Meinung. Der Wahn aber verliert sich gleichsam ins Unendliche; denn er beruht auf bloſser Einbildung. Der Allwissende kann weder wähnen, noch meinen, noch glauben; er weiſs nur, aber alles und unmittelbar, und heiſst ebendarum allwissend. Das Wähnen, Meinen und Glauben sind also Folgen der Beschränktheit unsers Erkenntnissvermögens.

Anm. 3. Neuerlich hat man auch das Ahnen oder Ahnden (wiewohl es besser ist, diese Ausdrücke, die ursprünglich freilich dasselbe bedeuten, zu unterscheiden) als eine eigne Art des Fürwahrhaltens aufführen wollen. Allein das Ahnen ist wohl nichts anders als ein Antizipiren der Wahrheit durch das Gefühl oder in der Form des Gefühls (§. 89. Anm. 2). Es löst sich daher zuweilen in ein Wissen auf, wie wenn NEWTON beim Fall eines Apfels den Zusammenhang des Weltgebäudes durch anziehende Kräfte ahnete. In andern Fällen verwandelt sich die Ahnung in den Glauben, wie wenn der Naturmensch zuerst in gewissen Erscheinungen das Göttliche ahnete. Oft aber kann sich die Ahnung nur bis zur Meinung erheben, und noch öfter ist sie bloſser Wahn oder wird vielmehr zum Wahne, wenn man sich einbildet, das Geahnete sei so gewiss und wahrhaftig, als das Wahrgenommene. Ein besondres Ahnungsvermögen (*vis divinandi*) lässt sich daher schwerlich annehmen. Es ist das Erkenntnissvermögen selbst, wiefern es durch Kombinazionen, die nicht ins Bewusstsein treten, etwas antizipirt, das entweder hinterher wirklich oder auch vielleicht nie bestimmter erkannt wird. Es gilt also von ihm dasselbe, was oben (§. 75. Anm. 4) bereits vom Gefühlsvermögen gesagt worden.

§. 95.

Das Wissen ist also ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntniss des Gegenstandes hinlänglich gegründet ist oder auf objektiv zureichenden Gründen beruht (§. 93). Solche Gründe sind allgemeingültig und würden daher auch stets subjektiv zureichend und allgemeingeltend sein, wenn es nicht in einze-

len Subjekten zufällige Hindernisse des Beifalls gäbe (z. B. Mangel an Fassungskraft, böse Gesinnungen). Sie setzen daher, wenn sie Eingang in das Gemüth finden und wirkliche Ueberzeugung bewirken sollen, Empfänglichkeit von Seiten des Subjektes voraus, welches durch objektiv-zureichende Gründe bestimmt werden soll, etwas für wahr zu halten.

§. 96.

Das Wissen ist entweder empirisch oder razional — empirisch, wenn und wiefern es aus der sinnlichen Wahrnehmung entspringt, mithin von der Erfahrung unmittelbar abhängig ist, razional, wenn und wiefern es durch die Selbthätigkeit der Intelligenz erzeugt ist, mithin unmittelbar von der Vernunft abhangt. Was man sinnlich wahrnimmt, ist evident oder objektiv gewiss, so wie dasjenige, was man nach oder aus allgemeinen und nothwendigen Prinzipien erkennt. Jene Gewissheit kann man die monstrative oder diktische, diese die demonstrative oder apodiktische nennen.

Anm. Das empirische Wissen ist mittelbar freilich auch von der Vernunft abhängig, so wie das razionale mittelbar von der Erfahrung abhangt. Denn ohne Vernunft würde das empirische Wissen nichts als ein dunkles unzusammenhangendes Bewusstsein geschehener Eindrücke sein, und ohne Erfahrung würde die Vernunft in uns gar nicht zur Thätigkeit erwachen. Im menschlichen Geiste ist nichts so isolirt, wie es die Spe-

kulazion abgesondert betrachtet, sondern alles hangt mit einander zusammen, mithin auch von einander ab. Bei Bestimmung des Unterschiedes zwischen dem razionalen und empirischen Wissen kann daher nur auf dessen nächste Quelle Rücksicht genommen werden. Uebrigens kann man dieses auch *scientia s. cognitio ex datis*, jenes *scientia s. cognitio ex principiis* nennen. Beide kommen in vielen Wissenschaften vermischt vor, daher dieselben empirisch-razionale Wissenschaften heiſsen müssen.

§. 97.

Das razionale Wissen ist entweder mathematisch oder philosophisch — mathematisch, wenn und wiefern es aus einer intuitiven, philosophisch, wenn und wiefern es aus einer diskursiven Konstrukzion der Begriffe entspringt. Daher ist die demonstrative Gewissheit, die dem razionalen Wissen zukommt, theils mathematisch (oder geometrisch) theils philosophisch; und weil die Demonstrazion in der Mathematik wegen der sinnlichen Klarheit, wodurch sie begleitet wird, mit einem höheren Grade von Evidenz verknüpft ist, so heiſst zuweilen die mathematische Gewissheit vorzugsweise die demonstrative, obgleich dieser Ausdruck eigentlich das Allgemeine und jener das Besondre bezeichnet.

Anm. 1. Einen Begriff konstruiren heiſst den innern Gehalt desselben so darstellen, dass das, worauf er sich bezieht, dem Geiste wirklich sich vergegenwärtigt. Geschieht dieses mittels der Einbildungskraft, so ist die Konstrukzion intuitiv, geschieht es

mittels der bloſsen Denkkraft, so ist die Konstrukzion diskursiv. Die erste Art der Konstrukzion findet in der Mathematik statt, wieferne sie als rein-mathematische Wissenschaft mit bloſsen Gröſsenbegriffen zu thun hat. Denn diese beziehn sich auf das, was in Zeit oder Raum oder in beiden zugleich *a priori* darstellbar ist (Zahl, Figur, Bewegung). Es lässt sich also für jeden Begriff dieser Art ein sinnliches Bild (*schema*) entwerfen, wodurch dasjenige, was im Begriffe gedacht werden soll, dargestellt und mittels dessen dasjenige, was jedem unter dem Begriff enthaltenen Dinge zukommt, allgemeingültig erwiesen wird *). (So wird im pythagorischen Lehrsatze aus der intuitiven Konstrukzion des rechtwinkligen Dreiecks und der Vierecke seiner Seiten erwiesen, dass in jedem solchen Dreiecke das Viereck der Hypotenuse den Vierecken der beiden Katheten gleich sei.) Der Mathematiker schaut also das Allgemeine (den Begriff) im Besondern oder Einzeln (dem Schema) an und gewinnt dadurch den möglich höchsten Grad wissenschaftlicher Evidenz, weil er von der Nothwendigkeit des erwiesenen Urtheils und der Unmöglichkeit des Gegentheils sinnlich und zugleich *a priori* überzeugt wird. Hierin kann es ihm der Philosoph nicht gleich thun, und eben darum ist demonstrative Gewissheit in der Philosophie zwar nicht unmöglich, aber doch schwerer erreichbar als in der Mathematik; eben daher findet Evidenz dort in einem minderen Grade Statt als hier, und eben dieſs ist eine von den Hauptursachen, warum auf dem Ge-

*) Sinnliche Bilder (*schemata*) entwirft zwar unser Geist auch für Begriffe von Dingen im Raum und Zeit oder von empirischen Dingen, z. B. Fisch, Vogel, Hund, Baum, Blume, Haus u. d. g. Aber diese Bilder sind sehr unbestimmt, und es lässt sich daraus kein allgemeingültiger Beweis führen, wie aus bloſsen Raum- und Zeitbildern.

biete der Philosophie so wenig Einverständniss unter den Arbeitern herrscht *). Der Philosoph kann seine Begriffe nur durch bloſse Denkkraft konstruiren, weil sie sich nicht auf das in Raum und Zeit *a priori* Darstellbare, sondern auf lauter intellektuale Gegenstände beziehn (die ursprüngliche Form des menschlichen Geistes in Ansehung seiner Thätigkeit). Er erhebt sich daher durch seine Abstrakzion über das Besondre und Einzele (das Gegebne) und reflektirt bloſs auf das Allgemeine (die Gesetze); er denkt jenes nur in diesem oder durch dieses (*in abstracto*). Folglich fehlt es seinem Wissen an sinnlicher Klarheit; es lässt sich, was er weiſs, gleichsam nicht so mit Händen greifen, wie das, was der Mathematiker erkennt. Das Mittel, wodurch er das, was er innerlich durch seine Denkkraft konstruirt hat, äuſserlich zu erkennen gibt, ist Sprache und Schrift, sind hörbare oder sichtbare Töne, wodurch das Innere nur unvollkommen angedeutet wird. Er räsonnirt und diskurrirt; ob aber Andre seinen Diskurs gehörig verstehen und sein Räsonnement innerlich gehörig nachbilden, muss er dahin gestellt sein lassen.

Anm. 2. Kant sagt in der Kritik der reinen Vernunft, S. 741. (Ausg. 3): „Die philosophi„sche Erkenntniss ist die Vernunfterkenntniss aus Be„griffen, die mathematische aus der Konstruk„zion der Begriffe. Einen Begriff aber konstruiren „heiſst die ihm korrespondirende Anschauung *a priori* „darstellen.“ — K. nimmt hier unstreitig das Wort Konstrukzion in einem zu engen Sinne, indem er darun-

*) Hiezu kommt, dass die Philosophie sich erst selbst Grund und Boden zubereiten muss und dass sie durch ihre Untersuchungen über die wichtigsten Angelegenheiten der Menschheit (Freiheit, Recht, Pflicht, Unsterblichkeit u. s. w.) auch das menschliche Herz in ihr Interesse zieht.

ter blofs die intuitive Konstrukzion versteht. Denn es muss jeder Begriff, sobald man nur wirklich das, worauf er sich bezieht, denken will, innerlich konstruirt werden. Vermuthlich wurde K. zu jener engen Gränzbestimmung des Wortes Konstrukzion durch die etymologische Bedeutung desselben verleitet, welche sich freilich zunächst auf das Sinnliche oder Anschauliche bezieht. Aber ist diefs nicht fast bei allen Ausdrücken der Fall, welche zur Bezeichnung innerer Thätigkeiten gebraucht werden (z. B. vorstellen, verstehen, begreifen, einsehen)? Aus demselben Grunde behauptet auch K., dass in der Philosophie keine Definizionen und Demonstrazionen möglich seien. Denn S. 755 sagt er: „Definiren soll, wie es der Ausdruck selbst gibt, „eigentlich nur so viel bedeuten, als, den ausführlichen „Begriff eines Dinges innerhalb seiner Gränzen ursprüng-„lich darstellen“ — und S. 762: „Nur ein apodikti-„scher Beweis, wiefern er intuitiv ist, kann Demon-„strazion heifsen.“ — Offenbar wird hier aus der Etymologie der Ausdrücke: Definiren und Demonstriren, zu viel gefolgert. Denn wenn auch richtige und vollständige Erklärungen in der Philosophie schwerer und seltner sind als in der Mathematik, weil dort gegebne, hier gemachte Begriffe erklärt werden und man bei diesen die Erklärung gleich durch die Anschauung bewähren kann: so folgt doch nicht, dass es unmöglich sei, von philosophischen Begriffen (Recht, Gebot, Gott, Tugend) eine wirkliche Definizion aufzustellen, weil sich diese Begriffe nicht (intuitiv) konstruiren lassen. Sie können und müssen doch diskursiv oder intellektual konstruirt werden, sonst wäre nicht einmal eine Exposizion von ihnen möglich. Und jene Exposizion, wie K. die philosophischen Erklärungen genannt wissen will, was ist sie anders, als eine wirkliche Konstrukzion des Begriffs durch die Denkkraft? Und wird nicht eben da-

durch der Begriff in gewisse Gränzen eingeschlossen? Weiter liegt doch aber nichts in dem Worte Definiren. Eben so ist es mit dem Worte Demonstriren. K. lässt Beweise in der Philosophie zu und beweist selbst philosophische Lehrsätze. Warum sollen denn nun diese keine Demonstrazionen heiſsen? Beweisen im Deutschen ist ja nichts anders als *demonstrare* im Lateinischen und αποδεικνυναι im Griechischen. Mit welchem Rechte kann man also fodern, dass nur ein apodiktischer Beweis, wiefern er intuitiv ist, Demonstrazion heiſsen solle?

§. 98.

Aus dem Wissen entsteht die Wissenschaft in formaler Bedeutung. Wissenschaft in materialer Bedeutung ist nämlich das Wissen selbst (z. B. wenn man sagt, Wissenschaft von einer Begebenheit oder Sache haben). In formaler Bedeutung aber ist sie ein systematischer Inbegriff von evidenten Erkenntnissen. Wenigstens ist dieſs die Idee der Wissenschaft überhaupt, welcher alle besondre Wissenschaften angemessen sein sollen, ob sie es gleich nicht sind. Man muss daher die Evidenz des Wissens von der wissenschaftlichen Evidenz sorgfältig unterscheiden. Jene kommt der Wissenschaft in materialer, diese in formaler Bedeutung zu; daher man jene auch die materiale, diese die formale Evidenz nennen kann.

Anm. Die Evidenz des Wissens entspringt bei empirischen Erkenntnissen aus der Lebhaftigkeit und Mannichfaltigkeit der Eindrücke und der dadurch be-

stimmten Wahrnehmungen; daher man Beobachtungen und Versuche anstellt, und dabei die sinnlichen Organe bewaffnet oder die Beobachtungen und Versuche wiederholt, um die Eindrücke zu verstärken und die Wahrnehmungen zu vervielfachen; bei razionalen Erkenntnissen aber aus der Deutlichkeit und Bestimmtheit der Begriffe, wieferne sie entweder intuitiv oder diskursiv konstruirt werden (§. 97. Anmerk. 1); daher man die Gedanken ihrem Gehalte nach mehrmal prüft und bis zu den einfachsten Elementen und höchsten Prinzipien hinaufsteigt, um deren Gültigkeit zu untersuchen und dadurch zu einer immer deutlicheren und bestimmteren Einsicht zu gelangen. Die wissenschaftliche Evidenz aber entspringt lediglich aus der systematischen Anordnung der Erkenntnisse und ihrer folgerechten Ableitung aus den vorausgesetzten Prinzipien; daher man die ganze Schlusskette vorwärts und rückwärts durchgeht, um sich des Zusammenhangs der Schlussätze mit den Vordersäzzen zu versichern. Wenn aber die vorausgesetzten Prinzipien selbst nicht gewiss sind, so kann es der Wissenschaft bei aller wissenschaftlichen Evidenz doch an der Evidenz des Wissens fehlen.

§. 99.

Das **Glauben** ist ein **Fürwahrhalten**, welches zwar nicht objektiv, aber doch subjektiv hinlänglich gegründet ist (§. 93), oder diejenige Art des Fürwahrhaltens, wo man etwas um subjektiv zureichender Gründe willen annimmt, mithin ohne wirkliche Erkenntniss von einem Gegenstande dennoch etwas in Beziehung auf denselben als gültig anerkennt. Die mit dem Glauben verknüpfte **Zuversicht** zeigt folglich eine subjek-

tive Gewissheit an, bei der man ungeachtet des Mangels an Einsicht dennoch nicht zweifelt. Der Glaube (*fides*) bedeutet bald eben diese Zuversicht (*fiducia*), bald das, wovon man überzeugt ist. Jenes ist der Glaube in subjektiver, dieses der Glaube in objektiver Bedeutung.

Anm. Soll ein subjektives Fürwahrhalten überhaupt stattfinden, so darf ihm kein Wissen entgegenstehn. Denn es kann nicht durch einen subjektiven Grund etwas als gültig bestimmt werden, dessen Gegentheil schon durch einen objektiven Grund als gültig bestimmt wäre. Wüsste z. B. jemand, dass kein Gott sei, so könnt' er nicht an ihn glauben; oder wüsste man, dass jemand heute noch lebte, weil man ihn eben gesehen und gesprochen hätte, so könnte man nicht glauben, dass er gestern wirklich gestorben sei, wenn es auch noch so glaubwürdige Zeugen versicherten.

§. 100.

Wenn die subjektiven Gründe der Ueberzeugung für alle überzeugungsfähige Subjekte zureichen, so ist der Glaube allgemeingültig d. h. er kann jedem Ueberzeugungsfähigen vernünftiger Weise angesonnen werden. Wenn sie aber nur für dieses oder jenes Subjekt zureichen können, so hat der Glaube keine allgemeine Gültigkeit; er kann also auch nicht vernünftiger Weise jedem zugemuthet werden.

Anm. Die Glaubensgründe müssen für alle überzeugungsfähige Subjekte zureichen, wenn die subjekti-

ven Bedingungen der Ueberzeugung entweder in allen Subjekten auf gleiche Weise angetroffen werden, weil sie zur ursprünglichen Anlage derselben gehören, oder die einzig möglichen Bedingungen sind, unter welchen jemand zur Ueberzeugung von einer Sache gelangen kann. So ist die Foderung der praktischen Vernunft, dass ihr Endzweck verwirklicht werden soll, ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn jeder nicht ganz rohe und verdorbne Mensch muss sich dieser Foderung bewusst werden. Eben so ist das Zeugniss eines alten glaubwürdigen Schriftstellers über eine Begebenheit seiner Zeit ein allgemeingültiger Glaubensgrund; denn ohne Zeugniss könnte man sich von solchen Begebenheiten gar nicht überzeugen, weil man ohne dasselbe gar keine Notiz von ihnen haben würde.

§. 101.

Die besondern Arten des Glaubens können sich bloſs durch die Beschaffenheit der Gründe unterscheiden, wodurch jemand zum Glauben bestimmt wird. Diese Gründe können nämlich entweder in dem Subjekte selbst und allein liegen, welches glaubt und also durch sich selbst überzeugt ist, oder zugleich in einem fremden Subjekte, dem man glaubt und durch dessen Aussage man überzeugt wird, indem es von seiner Ueberzeugung ein Zeugniss ablegt, welchem man vertrauet. Jenes kann der Selb- oder Eigenglaube, dieses der historische Glaube heiſsen.

§. 102.

Der Selb- oder Eigenglaube ist demnach eine Ueberzeugung, die in der subjektiven

Beschaffenheit des Ueberzeutgen selbst gegründet ist. Es kann aber derselbe beruhen erstlich auf gewissen empirischen (*a posteriori* entstandnen) mithin besondern und zufälligen Modifikazionen der menschlichen Natur, folglich auf solchen Bestimmungen, die nur gewissen Subjekten eigen sind. Dann reichen die Gründe nicht für alle Subjekte hin; der Glaube ist nicht allgemeingültig (§. 100); er ist also nur ein Privatglaube.

Anm. Dieser Glaube kann wieder sehr mannichfaltiger Art sein. Fast jeder Mensch hat seinen Privatglauben, der aber, sobald man ihn aus einem höhern Standpunkte betrachtet, nichts anders als Wahn oder Ueberredung ist. Nach der Menge der Subjekte, die solchem Glauben ergeben sind, lässt er sich wieder verschiedentlich eintheilen. Beruht er auf empirischen Bestimmungen eines einzelen Subjekts, so ist er ein Individualglaube, weil die Gründe nur für ein Individuum zureichen, z. B. wenn ein vorgeblicher Künstler glaubt, er sei ein Virtuos, während er ein Stümper ist, oder wenn ein Wahnsinniger glaubt, er sei ein Krösus, während er ein Irus ist. Beruht aber der Privatglaube auf empirischen Bestimmungen mehrer Subjekte, so ist er ein Partikularglaube, weil die Gründe nur für einige Subjekte zureichen. Zu diesem Partikularglauben gehören alle die Einbildungen, die gewissen Familien, Geschlechtern, Ständen, Zünften, Nazionen u. s. w. eigen sind, daher man den Familienglauben, Geschlechtsglauben, Standesglauben, Zunftglauben, Nationalglauben u. s. w. als verschiedne Unterarten des Partikularglaubens ansehen kann. Wenn also die alten Israeliten glaubten, sie seien ein

Volk, das Gott vor allen andern als seinen Liebling auserwählt habe, oder wenn gewisse Familien glauben, sie seien schon von Natur edler als andre: so gehören diese Ueberzeugungen zum blofsen Privatglauben, weil sie auf subjektiven Gründen beruhen, die keine allgemeine Gültigkeit haben. Sie sind an sich betrachtet blofse Ueberredungen und können nur in partikularer Beziehung Glaube genannt werden.

§. 103.

Der Selb- oder Eigenglaube kann aber auch zweitens auf den ursprünglichen (*a priori* vorhandnen) mithin allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen der menschlichen Natur beruhen. Dann hat die Ueberzeugung universale Gültigkeit (§. 100. Anm.) und muss ein Gemeinglaube (*fides communis*, nicht *vulgaris*, denn dieser ist gewöhnlich nur partikular) heifsen.

Anm. Der Gemeinglaube kann zu einer gewissen Zeit noch als Privatglaube (als Individual- oder als Partikularglaube) erscheinen, wenn er sich wegen zufälliger Hindernisse noch nicht in allen Subjekten entwikkelt hat. Er ist nichts desto weniger an sich betrachtet ein Gemeinglaube und muss, wenn jene Hindernisse durch Fortschritte des Menschengeschlechts im Wahren und Guten gehoben sind, auch als solcher erscheinen. Der Privatglaube kann daher nur dann auf dauerhafte Beistimmung rechnen, wenn er der Erhebung zum Range des Gemeinglaubens fähig ist. So war der Glaube an Gott und Unsterblichkeit anfangs nur ein Glaube der Weiseren; er hat sich aber nach und nach, obwohl unter mancherlei Gestalten, so unter den Menschen verbreitet, dass er mit wenigen Ausnahmen als ein wirklicher Gemeinglaube angesehen werden kann.

§. 104.

Der Gemeinglaube kann auch Vernunftglaube (*fides rationalis*) heifsen, weil er seinen Grund in der Vernunft selbst haben und daher von allen, die vernünftig urtheilen, als gültig angesehen werden muss. Er hat ebendaher volle Gewissheit, obwohl nur subjektive, welche Zuversicht heifst, indem es der Vernunft in Ansehung des Gegenstandes des Glaubens an Einsicht mangelt. Da nun die Razionalität theils als theoretisches theils als praktisches Vermögen betrachtet werden kann (§. 81), so kann auch der Vernunftglaube theils ein theoretischer, theils ein praktischer sein. Nimmt man aber das Wort praktisch im weitern Sinne, so kann der praktische Glaube wieder in den eigentlich praktischen oder moralischen und den pragmatischen eingetheilt werden.

Anm. 1. Es kann schon das spekulative Interesse der Vernunft das Gemüth bestimmen, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objektive Erkenntniss hat. Sobald nämlich in Bezug auf ein theoretisches Problem eine gewisse Antwort die Vernunft befriedigt, so sind wir geneigt, diese Antwort auch als die einzig wahre anzusehn, ob wir gleich übrigens dadurch keine Einsicht in die Sache selbst gewinnen. Man kann z. B. fragen: Woher ist in der Welt die bewundernswürdige Zweckmäfsigkeit, Ordnung und Schönheit? Aus blofsen mechanischen und chemischen Kräften ist sie gar nicht begreiflich, und woher diese mechanischen und chemischen Kräfte selbst? Soll alles, was ist, durch Zufall

sein, so erscheint zu viel Nothwendigkeit darin; soll es durch Nothwendigkeit sein, so erscheint zu viel Zufälligkeit darin. Es bleibt also immer das Vernünftigste, einen vernünftigen und freien Urheber der Welt anzunehmen. Da indessen jene Frage nur in spekulativer Hinsicht aufgeworfen ist, so kann die Spekulazion, welche als solche keine Gränzen kennt, so lange noch etwas zu fragen übrig bleibt, in Bezug auf die gegebne Antwort eine Menge neuer Fragen aufwerfen, und, da diese nicht beantwortet werden können, eine Menge von Zweifeln gegen die Richtigkeit der Antwort erheben. Und weil man überdiefs in spekulativer Hinsicht etwas sehr wohl dahingestellt sein lassen und den neugierigen Frager mit einem „Ich weifs nicht" abfertigen kann, so findet hier eigentlich keine Nöthigung Statt, etwas für wahr zu halten, wovon man keine objektive Erkenntniss hat. Der theoretische Vernunftglaube, welchen man auch den d o k t r i n a l e n nennen könnte, hat also an und für sich betrachtet nicht Kraft genug, das Gemüth über alle Zweifel zu erheben und ihm diejenige Zuversicht zu ertheilen, die mit dem echten Glauben verknüpft sein soll. Gäb' es aber einen praktischen Vernunftglauben, der von der Spekulazion unabhängig und mithin auch über die Zweifel derselben erhaben wäre, so könnte sich jener mit diesem vereinigen und dadurch selbst an Ueberzeugungskraft gewinnen.

A n m. 2. Dass nun ein solcher praktischer Vernunftglaube wirklich stattfinde, erhellet bereits aus der Elementarlehre §. 84, wo derselbe seinem Gehalte nach erörtert worden. Es ist also hier nur noch nöthig, den Unterschied desselben vom theoretischen sowohl als vom pragmatischen Glauben zu entwickeln. Der theoretische Glaube entspringt aus einem spekulativen, der praktische aus einem praktischen Interesse. Das praktische Interesse aber bezieht sich entweder auf Zwecke der Klug-

heit oder auf Zwecke der Sittlichkeit. Im ersten Falle ist es eigentlich ein pragmatisches, im zweiten ein moralisches Interesse. Aus jenem entspringt der pragmatische, aus diesem der moralische oder eigentlich praktische Glaube. Der pragmatische Glaube ist eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines Zwecks der Klugheit ist. Es ist z. B. jemand in Gefahr, sein Vermögen zu verlieren, und es ist ihm nur Ein Mittel übrig, sich vom Ruine zu retten. Dieses Mittel muss sogleich angewendet werden, wenn es volle Wirkung thun soll; er kann es aber nicht anwenden, ohne dabei auf den guten Willen eines entfernten Freundes zu rechnen, der ihn bei der Ausführung unterstützen werde. Er glaubt also, dass dieser es thun werde, und handelt diesem Glauben gemäfs. Oder ein Kaufmann kann durch eine Handelsspekulazion einen grofsen Vortheil erringen. Er muss aber dabei voraussetzen, dass gewisse Umstände zusammentreffen werden, um sein Unternehmen zu begünstigen. Er glaubt also, dass diese Umstände stattfinden werden und handelt danach. Oder ein Feldherr befindet sich in der Nothwendigkeit, eine Schlacht zu liefern, ohne die Stärke, die Lage und den Angriffsplan des Feindes zu wissen. Er macht also seine Disposizion nach gewissen Voraussetzungen und glaubt an die Richtigkeit derselben, indem er danach handelt. In allen diesen Fällen findet ein pragmatischer Glaube Statt. An sich betrachtet ist derselbe freilich blofs wahrscheinliche Meinung; aber die Gründe reichen doch für das handelnde Subjekt und für jedes andre, wenn es sich in derselben Lage befände, hin, um danach mit Zuversicht zu handeln; es ist also subjektive Gewissheit im Augenblicke des Handelns vorhanden, und eben darum heifst die Ueberzeugung des Handelnden ein Glaube.

Der Zweck des Handelns ist aber nicht absolut nothwendig, weil es nur ein politischer (Politik als Klugheitslehre überhaupt betrachtet) ist; der Erfolg ist also auch nicht zu verbürgen; vielmehr können die Gesetze des Weltlaufs es so mit sich bringen, dass der Erste sein ganzes Vermögen verliere, der Zweite nichts bei seiner Spekulazion gewinne und der Dritte vom Feinde besiegt werde. Es ist und bleibt also das Gegentheil dessen, was man pragmatisch glaubt, sehr wohl möglich, nur dass man während des Handelns eben nicht an diese Möglichkeit denkt oder sich wenigstens nicht durch diesen Gedanken vom Handeln abhalten lässt. — Ganz anders verhält es sich mit dem eigentlich praktischen oder moralischen Glauben. Der Zweck des Handelns ist hier ethisch, nämlich der Endzweck der praktischen Vernunft selbst; er ist mithin von der Vernunft unnachlasslich geboten. Die Vernunft sieht sich also genöthigt, auch dasjenige als wirklich vorauszusetzen, ohne welches die Erreichung jenes Zwecks gar nicht denkbar wäre. Der moralische Glaube ist demnach eine zuversichtliche Annahme oder Voraussetzung dessen, was Bedingung der Erreichung eines absolut nothwendigen Zwecks der praktischen Vernunft ist. Der Mensch, dieses in Ansehung seines Wirkungsvermögens und seines Daseins in der Sinnenwelt so beschränkte Wesen, sieht sich begriffen in der Lösung einer unendlichen Aufgabe d. h. einer solchen, die nur durch Mitwirkung eines unbeschränkten Vermögens und während einer unendlichen Fortdauer gelöst werden kann. Er glaubt also praktisch an diese Bedingungen d. h. er handelt mit zuversichtlicher Voraussetzung der Wirklichkeit dieser Bedingungen. Nicht also die Neugierde der Spekulazion soll durch Lösung jener Aufgabe befriedigt werden; denn es ist hier gar von keiner spekulativen Aufgabe die Rede, sondern von einer praktischen; ein praktisches Vernunftbedürf-

niss ist es, was Befriedigung heischt. Daher kehrt sich auch der moralisch Gläubige gar nicht an die Zweifel der Spekulazion in Hinsicht auf jene Bedingungen. Ihm genügt es, dass seine Annahme nichts Widersprechendes im Begriff enthält. Sein Augenmerk ist nur auf das Handeln unter jener Annahme gerichtet. Daher ist zwar der praktische Glaube kein blofses Handeln — denn das blofse Handeln kann man nicht ein Glauben nennen; aber auch kein blofses theoretisches Fürwahrhalten — denn dieses würde den Zweifeln der Spekulazion blofsgestellt sein; sondern ein mit dem Handeln nothwendig verknüpftes und aus dem pflichtmäfsigen Handeln nothwendig hervorgehendes Fürwahrhalten, welches eben wegen dieses Ursprungs zweifellos und im höchsten Grade zuversichtlich ist. Diese Zuversicht als subjektive Gewissheit heifst moralische Gewissheit, welche also etwas ganz Anderes und weit Höheres als blofse Wahrscheinlichkeit ist (§. 93 und 94). Denn diese kommt nur der Meinung zu. Man kann aber eben so wenig sagen, ich meine, dass ein Gott oder ein ewiges Leben sei, als ich weifs es, sondern ich glaub' es, und zwar mit moralischer Gewissheit d. h. ich bin durch das Gewissen so fest und innig davon überzeugt, dass, ob ich gleich von Gott und dem ewigen Leben keine Erkenntniss habe, ich dennoch unbedenklich so handle, als wenn ich die evidenteste Erkenntniss davon hätte. Dass man zuweilen die Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewissheit genannt und sie der demonstrativen oder mathematischen entgegengesetzt hat, kommt theils von der Unbestimmtheit der Begriffe in Ansehung der Arten des Fürwahrhaltens und der Grade der Ueberzeugung überhaupt, theils daher, dass man sowohl über die den Handlungen eines Menschen zum Grunde liegenden moralischen Gesinnungen als auch über die aus diesen entspringenden zukünftigen

Handlungen des Menschen nur mit Wahrscheinlichkeit urtheilen kann. Man nannte also diese Wahrscheinlichkeit eine moralische Gewissheit und sagte z. B., es sei moralisch gewiss, dass ein professionirter Spieler ein Betrüger sei, oder dass ein Mensch, dessen boshafter und rachsüchtiger Charakter schon anderweit bekannt war, den ihm angeschuldigten Mord seines Feindes begangen habe. Diefs sind aber nur höchst wahrscheinliche Vermuthungen, aber keineswegs gewisse Glaubenswahrheiten. — Da übrigens der sittliche Glaube sich als wahre Religiosität im Denken und Thun, als stete Hinsicht des Menschen auf seine höhere Bestimmung im Reiche Gottes, ankündigt (§. 84. Anm. 4): so kann man jenen Glauben auch den Religionsglauben (*fides religiosa*) nennen.

§. 105.

Wenn die subjektiv zureichenden Gründe des Fürwahrhaltens in der Ueberzeugung eines fremden Subjektes liegen, wenn man also etwas darum für wahr hält, weil ein andres Subjekt davon auf irgend eine Art überzeugt ist und von seiner Ueberzeugung ein Zeugniss abgelegt hat, so ist der Glaube historisch (§. 101). Auch dieser Geschichtsglaube ist wieder von doppelter Art, entweder material oder formal. Denn er bezieht sich entweder auf wirkliche Thatsachen d. h. sinnlich wahrnehmbare Dinge, wovon jemand Bericht erstattet oder worüber er ein Zeugniss ablegt — der Glaube ist also hier selbst der Materie nach historisch und kann daher auch vorzugsweise oder schlechtweg der historische Glaube heifsen; oder er bezieht sich auf

Vernunftwahrheiten d. h. auf Dinge, die eigentlich nicht sinnlich wahrgenommen werden können, von deren Wirklichkeit man sich aber durch ein fremdes Zeugniss überzeugen lässt — der Glaube ist also hier bloſs der Form nach historisch, indem man das Razionale wie ein Historisches behandelt.

§. 106.

Der materiale Geschichtsglaube macht mit Recht auf allgemeine Gültigkeit Anspruch. Denn von sinnlich wahrnehmbaren Dingen, die man nicht selbst wahrgenommen hat (von ehemaligen Begebenheiten oder weit entfernten Gegenständen) kann man nur durch fremdes Zeugniss Kenntniss erhalten (§. 100. Anm.). Wenn also der Zeuge selbst nur glaubwürdig d. h. fähig und ehrlich genug ist, ein richtiges Zeugniss abzulegen, so dass er die Wahrheit sagen kann und will: so verdient er, dass jedermann sein Zeugniss als hinlänglichen Ueberzeugungsgrund gelten lasse, mithin das, was er aussagt, auf Treu' und Glauben annehme. Da aber das Urtheil über die Glaubwürdigkeit des Zeugen selbst nie bis zur vollen Gewissheit gebracht werden kann, und da der material-historische Glaube eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen, mithin ein unvollständiges Wissen ist, so findet in Ansehung desselben nur höchst mögliche Wahrscheinlichkeit Statt.

Anm. Dass der historische Glaube (nämlich der materiale) eigentlich ein mittelbares empirisches Wissen sei, ist offenbar. Denn das, worauf er sich bezieht, kann wahrgenommen, mithin empirisch gewusst werden (§. 96). Wir setzen also voraus, dass derjenige, welcher ein Zeugniss von einer Thatsache ablegt, dieselbe wahrgenommen habe oder empirisch wisse, und mittels desselben wissen wir sie nun auch. Dieses mittelbare Wissen ist aber ein unvollständiges Wissen. Denn ich kann nie völlig gewiss sein, dass der Zeuge das, was er wahrgenommen haben will, auch wirklich wahrgenommen hat; ich nehm' es nur auf Treu' und Glauben an, weil ich ihn für einen verständigen und ehrlichen Mann halte, und ebendarum heiſst das mittelbare historische Wissen ein Glauben. Dass aber jemand im Augenblicke der Wahrnehmung bei gesunden Sinnen und bei gesundem Verstande, dass er aufmerksam und besonnen genug war, um nicht selbst getäuscht zu werden; dass er ferner, indem er mir Bericht erstattete, der Wahrheit völlig getreu blieb und sich weder bewusst noch unbewusst irgend eine Verfälschung der Thatsache zu Schulden kommen lieſs — alles dieſs läſst sich nicht mit Evidenz beweisen, sondern es ist und bleibt immer nur wahrscheinliche, vielleicht (wenn viele Zeugnisse zusammenstimmen) höchst wahrscheinliche Meinung, welche zu bezweifeln ungereimt wäre. Aber Gewissheit im strengen Sinne ist doch nie vorhanden. Ist nun überdieſs der Zeuge selbst kein unmittelbarer Zeuge, so dass, was er bezeugt, er selbst nur mittelbar weiſs d. h. auf das Zeugniss eines Andern glaubt, so vermindert sich auch jene Wahrscheinlichkeit und die wahrscheinliche Meinung wird zur bloſsen Vermuthung. Daher ist die Geschichte, besonders die alte, gröſstentheils nichts als ein Aggregat von Vermuthungen, die sich auf unsichere Zeugnisse gründen, in-

dem man nicht weiſs, ob die Urheber derselben unmittelbare oder mittelbare, fähige oder unfähige, ehrliche oder trügerische Zeugen waren. Ebendarum ist der historische Skeptizismus, ob er gleich übertrieben werden kann, dem gründlichen Geschichtforscher nicht genug zu empfehlen. Es ist immer besser, in der Geschichte, wie im gemeinen Leben, zu wenig als zu viel zu glauben.

§. 107.

Der **formal-historische Glaube** (§. 105) kann nur dann als gültig zugelassen werden, wenn die Vernunftwahrheiten, worauf er sich bezieht, wirkliche Wahrheiten sind, und wenn der Glaubende, so weit es nach seiner subjektiven Beschaffenheit möglich ist, selbst prüft und das fremde Zeugniss nur als ein Mittel braucht, gewisse Wahrheiten der Vernunft in sich zu beleben und zu bestätigen. Daher dient der formal-historische Glaube sehr oft dem razionalen, und insonderheit dem moralisch-religiosen Glauben zum **Einführungsmittel**; er kann aber, wenn das Mittel zum Zwecke selbst erhoben wird, sehr leicht in **blinden Glauben** und **Aberglauben** ausarten.

Anm. 1. Der formal-historische Glaube kann sich eigentlich auf Vernunftwahrheiten aller Art beziehn. So kann jemand einen mathematischen oder philosophischen Lehrsatz, sogar ein ganzes philosophisches System, auf Treu' und Glauben annehmen, wenn das Αυτος εφα ein für das Subjekt hinlänglicher Grund des Fürwahrhaltens ist. Er findet aber am häufigsten Statt in Ansehung moralisch-religioser Wahrheiten, welche eigentlich Ge-

genstände des razionalen Glaubens sind. Wenn nämlich in gewissen Subjekten die Vernunft wegen zufälliger Ursachen noch nicht die gehörige Reife erlangt hat (wie diefs bei Kindern und ungebildeten Menschen unter kultivirten Völkern oder bei ganzen noch rohen Völkern der Fall ist): so ist in ihnen auch der razionale Glaube noch nicht entwickelt. Sie bedürfen also eines aüfseren Hülfsmittels, damit dieser Glaube aus der ursprünglich moralischen Anlage, in welcher er gleichsam als Keim noch verborgen liegt, sich nach und nach entwickele. Ein solches Hülfsmittel ist der formal-historische Glaube. Die moralisch-religiosen Wahrheiten der Vernunft werden ihnen von Andern vorgehalten und die Autorität, das Zeugniss dieser Andern, reicht für sie schon hin, jene Wahrheiten anzunehmen. Der moralisch-religiose Unterricht soll aber eigentlich jene Wahrheiten nicht dem Gemüthe gleichsam einpflanzen oder einimpfen *); sondern er soll nur das Gemüth des Lehrlings darauf hinleiten, so dass der razionale Glaube in ihm von selbst erzeugt werde. Daher darf von dem Subjekte nicht gefodert werden, dass es auf eigne Prüfung in Ansehung des empfangenen Unterrichts Verzicht leiste (die Vernunft unter den Gehorsam des Glaubens gefangen gebe); sondern es muss ihm die eigne Prüfung, so weit dieselbe nach den jedesmaligen Umständen möglich ist, zur Pflicht gemacht und ihm dazu durch den Unterricht selbst Anleitung gegeben werden. Geschieht diefs nicht, so verwandelt sich der formal-historische Glaube in einen b l i n d e n oder t h i e r i-

*) Was es mit dem E i n i m p f e n der Religion für eine Bewandniss habe, erhellet am besten aus folgenden Worten NAPOLEON's: „*Savez-vous ce que c' est que le concordat que je viens de signer? „c' est l a v a c c i n e d e l a r e l i g i o n: dans cinquante ans i l n' „y e n a u r a p l u s en France.*" (*Considérations sur les principaux événemens de la révolution française*, par *Mad. de* STAEL T. II. p. 275.)

schen Glauben (*fides coeca* s. *bruta* — der sogenannte Köhlerglaube), indem dadurch dem Menschen die Augen verschlossen werden, um dem Lichte der Vernunft den Eingang zu verwehren, und so der Mensch zu einem vernunftlosen Wesen herabgewürdigt wird. Eben dieses ist die Quelle alles Aberglaubens und aller Schwärmerei in Religionssachen; daher jene Quelle vorerst verstopft werden muss, ehe man die Menschen von diesen Uebeln befreien kann.

Anm. 2. Der sogenannte Offenbarungsglaube (*fides revelata*) ist subjektiv betrachtet nichts anders, als ein formal-historischer Glaube, ob er gleich, wiefern er sich aufser den geoffenbarten moralisch-religiosen Wahrheiten auch auf gewisse Thatsachen oder Begebenheiten bezieht, zugleich material-historisch ist. Er hat also eigentlich eine doppelte Grundlage, eine historische und eine razionale. Der Offenbarungsglaube, der sich auf Angelegenheiten der übersinnlichen Welt bezieht, wird auch aus der übersinnlichen Welt abgeleitet d. h. es werden gewisse Thatsachen oder Erscheinungen der Sinnenwelt, wodurch den Menschen etwas Uebersinnliches offenbar wurde, auf eine Kausalität aufserhalb der Sinnenwelt bezogen. Mit welchem Rechte, muss die philosophische Religionslehre in ihrem angewandten Theile untersuchen. Der Offenbarungsglaube setzt also schon den Glauben an eine übersinnliche Welt voraus und soll blofs zur Belebung und Befestigung desselben dienen. Daher kann zwar der Offenbarungsglaube, wenn er das bleiben soll, nicht von allem Historischen entkleidet werden; aber eben so wenig darf man aus ihm das Razionale entfernen, wenn er nicht in den gröbsten Aberglauben ausarten soll. Der razionale Glaube für sich kann auch Naturglaube (*fides naturalis*) heifsen, weil der Mensch durch seine moralische Natur schon auf denselben geführt werden

kann. Indessen kann auch im weitern Sinne aller Glaube Naturglaube heifsen, der nicht als abhängig von einer Offenbarung gedacht wird.

§. 103.

Ein Glaube, dem objektive Gründe entgegenstehn (§. 99) oder dessen subjektive Gründe nicht allgemeingültig sind (§. 100), ist ein Irrglaube. Dieser heifst Wahnglaube, wiefern auf dessen Falschheit überhaupt gesehen wird, Aberglaube aber, wiefern er sich vornehmlich durch Verwechselung und Vermischung des Natürlichen mit dem Uebernatürlichen ankündigt. Der Unglaube hingegen besteht in einer fehlerhaften Denkungsart, vermöge welcher man nichts für wahr halten will, als was man selbst durch objektiv zureichende Gründe eingesehen hat. Leichtgläubigkeit ist ein Fehler, der aus Mangel an Verstande (entweder an natürlichem Verstande oder an Kultur des Verstandes) entspringt, ein Hang zum Glauben, ohne nach Gründen zu fragen, woraus dann weiter blinder Glaube und Aberglaube hervorgeht.

Anm. 1. Aberglaube ist so viel als Afterglaube; es bedeutet mithin das Wort ursprünglich einen falschen Glauben überhaupt; durch den Sprachgebrauch aber ist es vorzüglich auf diejenige Art des falschen Glaubens beschränkt, welche sich dadurch äufsert, dass man Natürliches oder Uebernatürliches auf gewisse Weise mit einander vermischt und verwechselt. Da diefs nun sowohl in Ansehung des Physischen selbst als in Ansehung des Moralisch-Religiosen geschehen kann, so

lässt sich auch der Aberglaube in zwei Arten, den physikalischen und den moralisch-religiosen, eintheilen. Wer daher glaubt, dass Kometen und Nordlichter oder Krähengekrächz und Eulengeheul künftiges Unglück ankündigen, ist physikalisch — wer aber glaubt, dass er durch blofses Fasten, Beten und Singen Gott wohlgefällig werden könne, moralisch oder religios abergläubig.

Anm. 2. Unglaube ist vom Aberglauben wesentlich verschieden. Der Abergläubige glaubt zu viel, der Ungläubige zu wenig. Er will nämlich durchaus nichts für wahr halten, als wofür sich objektiv zureichende Gründe anführen lassen. Wird diese fehlerhafte Denkungsart folgerecht durchgeführt, so führt sie nothwendig zur Irreligion, wenigstens theoretisch oder in der Spekulazion, obgleich daraus nicht nothwendig Irreligion in praktischer Hinsicht folgt. Sobald aber der Unglaube selbst aus Immoralität d. h. aus einer fehlerhaften Gesinnung, aus einem verdorbenen Herzen entspringt, so ist Irreligiosität damit nothwendig verknüpft. Daher wird der Unglaube mehr gefürchtet, als der Aberglaube; jener wird sogar oft gehasst und verfolgt, dieser begünstigt oder wenigstens geduldet. Da überdiefs die meisten Menschen (besonders der rohe Haufe) lieber zu viel als zu wenig glauben, so breitet sich auch der Aberglaube weit mehr aus als der Unglaube, und eben darum ist jener schädlicher als dieser. Wenn aber zu irgend einer Zeit der Unglaube sich eben so weit verbreitete, als der Aberglaube, und selbst unter den niedern Volksklassen um sich griffe, so würd' er weit schädlicher werden, als dieser, weil durch ihn die Stützen fallen würden, worauf die Legalität der meisten Menschen beruht, nämlich Furcht und Hoffnung. Da aber diese Legalität an sich keinen Werth hat und von der echten Moralität wesentlich verschieden ist, so kann

auch der Aberglaube nicht als ein Beföderungsmittel der Sittlichkeit angesehn werden. Vielmehr ist er selbst der wahren Sittlichkeit hinderlich. Mithin sind Unglaube und Aberglaube zwei Abwege, die auf gleiche Weise zu vermeiden sind, um so mehr, da nach dem bekannten Ausspruche: *Les extrêmes se touchent*, aus dem Aberglauben oft Unglaube entspringt, und der Unglaube zuweilen am Ende auch in Aberglauben übergeht. — Uebrigens kann man den Unglauben noch in den historischen und den razionalen eintheilen. Wer in Ansehung des Sinnlichen nichts auf das Zeugniss Andrer annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was er selbst wahrgenommen hat, mithin durch eigne Anschauung und Empfindung weiſs, ist historisch — wer aber in Ansehung des Uebersinnlichen nichts auf das Zeugniss seines Gewissens annehmen, sondern nur dasjenige für wahr halten will, was sich demonstriren lässt, mithin apodiktische Gewissheit hat, ist razional ungläubig. Die letzte Art des Unglaubens (die eigentlich irrazional ist) kommt in der Erfahrung weit häufiger vor, als die erste, welche sich immer nur als ein zu weit getriebner historischer Skeptizismus äuſsert.

§. 109.

Das Meinen ist ein Fürwahrhalten aus Gründen, die zwar an sich nicht ungültig sind, aber doch zur Hervorbringung einer vollständigen und gewissen Ueberzeugung nicht zureichen. Dadurch unterscheidet es sich vom Wähnen, dessen Gründe schon an und für sich ungültig oder eingebildet sind (§. 94). Soll nun ein solches Fürwahrhalten überhaupt stattfinden, so darf ihm kein Wissen oder Glauben entgegenstehn; denn ein

objektiv oder subjektiv zureichender Grund des Gegentheils einer Meinung würde dieselbe geradezu verwerflich machen.

§. 110.

Die Meinung muss aber auch ferner mit dem Wissen oder Glauben auf irgend eine Art zusammenhangen, weil der Mangel dieses Zusammenhangs beweisen würde, dass die Meinung auf gar keinem gültigen Grunde beruhe, mithin bloſser Wahn oder Ueberredung sei. Ist jener Zusammenhang sehr entfernt, so heiſst die Meinung eine bloſse Vermuthung oder Muthmaaſsung. Ob aber gleich das Meinen mit dem Wissen oder Glauben mehr oder weniger nahe zusammenhangen muss, so darf es doch mit keinem von beiden verwechselt werden.

Anm. Wenn ein Kritiker meint, eine gewisse Lesart sei die richtige, so muss er entweder aus eigner Einsicht der Handschriften wissen oder auf das Zeugniss Andrer, von welchen die Handschriften verglichen worden, glauben, dass jene Lesart in einer oder einigen derselben angetroffen werde. Wird sie nicht selbst in den Handschriften angetroffen, aber doch solche Lesarten, die mit der für richtig gehaltenen einige Aehnlichkeit haben und die durch gewöhnliche Fehler der Abschreiber leicht aus dieser entstehen konnten, so ist die Meinung des Kritikers zwar bloſse Vermuthung (*conjectura*); aber sie ist doch nicht bloſs aus der Luft gegriffen, sondern steht mit dem, was er von den verschiednen Lesarten einer gewissen Stelle weiſs oder glaubt, in einigem Zusammenhange. Fände gar kein solcher Zusammenhang

Statt, sondern der Kritiker änderte die Lesart einer Stelle nach Belieben, indem er sich einbildete, der Verfasser des Buchs müsste gerade so geschrieben haben, wie es dem Kritiker den Worten und Sachen nach gutdünkte: so wäre seine Vermuthung nichts weiter, als ein leerer Wahn, ein Erzeugniss seiner Einbildungkraft, ein Hirngespinnst *). — Uebrigens braucht man zuweilen das Wort: Meinen, anstatt: Wissen. Dieser Sprachgebrauch scheint aus einer übelverstandnen Bescheidenheit entsprungen zu sein, indem man eine Behauptung, von deren Gültigkeit man aus objektiv zureichenden Gründen überzeugt war, doch nur als unvorgreifliche Meinung aufstellte. Allein wenn man nur wirklich etwas weiſs, so ist es eine Art von Verrath an der Wahrheit, wenn man das Wissen für ein bloſses Meinen ausgibt. Da indessen der Mensch sich auch oft einbildet, etwas zu wissen, was er doch eigentlich nicht weiſs, sondern nur meint oder gar bloſs wähnt, und da das eingebildete Wissen schon oft mit dem anmaaſsendsten Tone und der unverschämtesten Groſssprecherei für ein höchst gewisses Wissen ausgegeben worden: so ist es weniger tadelnswerth, das Wissen für ein Meinen, als das Meinen für ein Wissen auszugeben. — Eben so werden im gemeinen Redegebrauche auch die Ausdrücke: Glauben und Meinen, mit einander verwechselt. Man sagt z. B.: Ich glaube, es wird heute gut Wetter werden, statt: Ich meine u. s. w. Allein diese Unbestimmtheit des gemeinen Sprachgebrauchs hebt den wesentlichen Unterschied jener Ausdrücke und der dadurch

*) Statt Hirngespinnst schreiben manche, und wenn ich nicht irre, selbst Wieland zuweilen, Hirngespenst. Allein der letzte Ausdruck ist offenbar falsch, weil er ein grober Pleonasmus ist. Denn ein Gespenst ist eben ein Hirngespinnst; also wäre ein Hirngespenst ein Hirn-Hirngespinnst.

bezeichneten Begriffe nicht auf. Die philosophische Sprache aber muss eben diesen Unterschied bemerklich machen und daher im Gebrauche jener Ausdrücke möglichst bestimmt sein.

§. 111.

Wie beim Wissen und Glauben Gewissheit (nämlich dort objektive hier subjektive) stattfindet (§. 93): so findet beim Meinen bloſse Wahrscheinlichkeit (mithin Ungewissheit) Statt (§. 94). Nun ist Gewissheit in Ansehung der Ueberzeugung nur dann möglich, wenn der oder die Gründe, worauf diese beruht, vollständig gegeben sind. Mithin findet bloſse Wahrscheinlichkeit Statt, wenn sie unvollständig gegeben sind, weil alsdann etwas an der zureichenden Begründung des Urtheils fehlt, folglich man sich bewusst bleibt, dass das Gegentheil wohl möglich sei. Da nun diese Unvollständigkeit gröſser oder geringer sein kann, so gibt es auch viele Grade der Wahrscheinlichkeit.

Anm. Da die Wahrscheinlichkeit vermöge dieser Grade bald stärker bald schwächer sein kann, so wird auch das Wort Wahrscheinlichkeit bald im weitern bald im engern Sinne genommen. In jenem zeigt es den dem Meinen überhaupt eigenthümlichen Grad der Ueberzeugung an; in diesem steht die Wahrscheinlichkeit der Unwahrscheinlichkeit entgegen. Eine Meinung heiſst dann wahrscheinlich, wenn die Gründe dessen, was man für wahr hält, die Gründe für das Gegentheil übertreffen, unwahrscheinlich, wenn jene von diesen übertroffen werden. Hiebei hat man aber

natürlich nicht bloſs auf die Zahl, sondern auch auf das Gewicht der Gründe Rücksicht zu nehmen, nach der Regel: *Non numeranda solum, sed et ponderanda sunt argumenta.* Wenn daher die Gründe einer Meinung selbst nur wahrscheinlich sind (z. B. wenn man meint, es sei jemand dem Tode nahe, weil man vermuthet, dass er die Auszehrung habe, oder wenn sich ein Zeuge immer auf den andern beruft, keiner aber unmittelbarer Zeuge ist): so ist die Wahrscheinlichkeit zusammengesetzt und die Ueberzeugung verliert dadurch an Stärke; da sie hingegen gewinnt, wenn die Wahrscheinlichkeit einfach ist d. h. wenn die Gründe der Meinung ausgemacht und gewiss sind. Darum sind Hypothesen verwerflich, welche zu ihrer Unterstützung einer oder mehrer Hülfshypothesen bedürfen. Denn eine Hypothese ist eine Möglichkeit, die man als Wirklichkeit annimmt, um dadurch eine anderweite gegebne Wirklichkeit zu erklären. Man setzt nämlich etwas an sich Mögliches als wirklich, um daraus zu begreifen, wie ein andres Wirkliches möglich sei. Reicht nun die Hypothese aus, dieſs zu begreifen (z. B. das kopernikanische System als Hypothese betrachtet zur Erklärung der Himmels-Erscheinungen), so ist es wahrscheinlich, dass man das Wahre vorausgesetzt habe. Reicht sie aber nicht aus, sondern muss man noch zu anderweiten Hypothesen seine Zuflucht nehmen, um die Möglichkeit der ersten Hypothese zu begreifen (z. B. das tychonische System), so wird die Wahrscheinlichkeit einer solchen Hypothese eben dadurch vermindert, dass sie zu sehr zusammengesetzt ist. Uebrigens ist zwar das Meinen und mithin auch das Hypothesen-Machen in Sachen des Wissens eigentlich nicht erlaubt, indem man sich hier entweder entscheidend (es sei für oder wider) erklären oder das Urtheil so lange aufschieben muss, bis man die Sache reiflich erwogen hat. Da aber der menschliche Geist

nicht auf einmal zur vollen Einsicht zu gelangen, sondern immer erst die Wahrheit gleichsam nur von fern zu ahnen pflegt, so darf niemanden die Befugniss genommen werden, eine Meinung oder Hypothese als ein wahrscheinliches Urtheil vorläufig aufzustellen, um durch fortgesetzte Prüfung derselben nach und nach zur vollen Gewissheit zu gelangen *).

§. 112.

Die Wahrscheinlichkeit ist entweder mathematisch oder dynamisch; jenes, wenn die Gründe gleichartig und von gleichem Werthe sind, mithin bloſs gezählt zu werden brauchen; dieses, wenn die Gründe ungleichartig und von ungleichem Werthe sind, mithin gegen einander abgewogen werden müssen. Nur die erste Art der Wahrscheinlichkeit lässt sich berechnen.

*) Bei Hypothesen schlieſst man eigentlich von der Wahrheit vieler Folgen eines an sich möglichen Urtheils, das man als wahr voraussetzt, auf die wirkliche Wahrheit desselben. Da man aber alle Folgen eines Urtheils nicht übersehen kann — weil kein Mensch im Besitze aller Vorstellungen ist und also auch nicht das Verhältniss jeder einzelen oder einiger von ihnen zu allen übrigen durchschauen kann (§. 87. Anm.) — und da nur, wenn alle Folgen eines Urtheils wahr wären, es selbst wahr sein müsste — weil ein wahres Urtheil keine falsche Folge, wohl aber ein falsches eine oder mehre wahre zulässt (wie die Logik zeigt): so bleibt jede Hypothese unsicher, so lange sie nicht unmittelbar oder geradezu bestätigt werden kann. So ist jetzt das kopernikanische Weltsystem nicht mehr bloſse Hypothese, weil durch die Abplattung der Erde nach den Polen zu und durch die Abweichung tief fallender Körper von der lothrechten Richtung die Achsendrehung der Erde unmittelbar erwiesen ist.

Anm. Es haben sich einige philosophische Mathematiker oder mathematische Philosophen die Mühe gegeben, eine allgemeine Methode ausfindig zu machen, nach welcher die Wahrscheinlichkeit berechnet werden könnte *). Sie betrachteten also die Wahrscheinlichkeit als eine intensive Gröfse, die sich arithmetisch bestimmen lasse, und die Berechnung der Wahrscheinlichkeit als einen Theil der *Mathesis intensorum*. Allein sie bemerkten nicht, dass jene Methode nur auf wenig Fälle anwendbar ist, weil die Wahrscheinlichkeit in den meisten Fällen nicht blofs mathematisch, sondern dynamisch ist. Wenn nämlich die Gründe, worauf die Wahrscheinlichkeit beruht, völlig gleichartig und von gleichem Werthe sind, so darf man nur die Gründe für und wider zählen. Die Gewissheit stellt dann eine ganze Zahl, die Wahrscheinlichkeit aber einen Bruch vor, dessen Zähler und Nenner in unendlich mannichfaltigem Verhältnisse stehen, mithin auch unendlich viele Differenzen geben können. Eine solche Berechnung der Wahrscheinlichkeit findet z. B. Statt in Ansehung des Gewinnes oder Verlustes im Lotteriespiele oder in andern Glücksspielen, wo der blofse Zufall herrschst, wenn sich nicht etwa die menschliche Kunst ehrlicher oder betrügerischer Weise einmischt. Denn alsdann müsste diese Kunst mit in Rechnung gebracht werden und wie grofs diese sei, oder wie weit sich ihr Einfluss erstrecke, lässt sich blofs unbestimmt (gleichsam nach dem Augenmaafse) schätzen, nicht aber mathematisch ausmessen. Die dynamische Wahrscheinlichkeit kommt nun in der Geschichte, der Kritik und Auslegung, der Politik, der medizinischen Praxis, der Oekonomie, dem Handel,

*) Eins der neuesten Werke dieser Art ist Seb. Ant. Parisot's *traité du calcul conjectural ou l'art de raisonner sur les choses futures et inconnues*. Paris, 1810. 4.

dem Kriege u. s. w. so häufig vor, dass man von jener Wahrscheinlichkeits - Arithmetik nur selten Gebrauch machen kann, und sich begnügen muss, ungefähr zu bestimmen, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich eine Meinung sei, welche man theoretich gelten lassen oder nach der man sich in der Praxis richten soll.

§. 113.

Wenn die Gründe für und wider eine Behauptung an Zahl und Werth einander gleich sind oder wenigstens zu sein scheinen, so entsteht der Zustand des *Zweifels*. Sind aber gar keine Gründe zur Entscheidung gegeben, so entsteht daraus *Unentschiedenheit*, welche dem Zweifel in Ansehung der Wirkung gleich ist. In beiden Fällen entsteht *Wahn* oder *Ueberredung*, wenn man dennoch ein Urtheil wagt.

Anm. Beim *Zweifeln* urtheilt man nicht, weil man *eben soviele und ebenso wichtige Gründe* zum Bejahen als zum Verneinen hat; das Subjekt hält also seinen Beifall zurück (ἐπέχειν, daher ἐποχή, ἐφεκτικοί). Bei der *Unentschiedenheit* aber urtheilt man nicht, weil *gar keine Gründe*, weder für noch wider, zur Bestimmung des Urtheils gegeben sind. Die Wirkung ist also in beiden Fällen dieselbe — man urtheilt nicht; aber die Ursache ist verschieden — dort hat man entgegengesetzte, hier gar keine Bestimmungsgründe. Dass gleichwohl der Erfolg derselbe ist, kommt daher, dass, wenn die Gründe für und wider gleich sind, sie einander, wie positive und negative Gröfsen in der Mathematik, aufheben, mithin es ebensoviel ist, als wenn gar keine Gründe da wären. Wenn man nun in solchen Fällen dennoch ein Urtheil

wagt, so kann nur Willkür oder Neigung entscheiden, und da diese als Bestimmungsgründe des Fürwahrhaltens unstatthaft sind, so entspringt daraus nothwendig Wahn oder Ueberredung (§. 94). Uebrigens muss man wohl unterscheiden den Zweifel (*dubitatio*) oder das Zweifeln (*dubitare*) und einen Zweifel (*dubium*). Der letzte ist ein bloſser Gegengrund gegen eine Behauptung, welcher den Zweifel in Beziehung auf dieselbe hervorbringen kann. Wird ein solcher Grund zur Bestreitung eines Satzes wirklich vorgebracht, so heiſst er ein Einwurf oder Einwand (*objectio*). Daher nennt man zuweilen Einwürfe auch *dubia* oder *dubitationes*. Ein Zweifel, dessen man sich noch nicht deutlich bewusst ist, heiſst auch ein Skrupel. Etwas bezweifeln bedeutet aber auch oft so viel als, es nicht glauben, oder es für unwahrscheinlich halten.

§. 114.

Der Zweifel ist entweder logisch oder transzendental. Jener besteht in einem bloſsen Aufschieben des Urtheils und entspringt aus der Maxime, der Entscheidung sich so lange zu enthalten, bis man die Entscheidungsgründe gehörig aufgesucht und reiflich erwogen hat. Dieser besteht in einem völligen Aufgeben des Urtheils und entspringt aus der Voraussetzung, dass es der menschlichen Erkenntniss überhaupt an sichern Prinzipien fehle und sich daher nichts mit Gewissheit behaupten lasse.

Anm. Die Maxime des logischen Zweiflers ist eine für die Erforschung der Wahrheit sehr wichtige Klugheitsregel. Des Cartes empfahl dieselbe vorzüglich; daher man den logischen Zweifel auch den kartesia-

nischen nennen kann (§. 3. Anm.). Gründliche Prüfung einer jeden Behauptung, um zu einer gewissen Erkenntniss zu gelangen, ist sein Charakter und sein Zweck. Der transzendentale Zweifler leistet schlechthin Verzicht auf alles entscheidende Urtheil, weil er an der Wahrheit selbst verzweifelt. Er bestreitet alles, nicht um zur Gewissheit zu gelangen, sondern um die Ungewissheit aller Erkenntniss darzuthun, mithin um die Erkenntniss selbst als wahre und gewisse Erkenntniss zu vernichten. Pyrrho unter den Alten und (wiewohl nicht in demselben Umfange) David Hume unter den Neuern waren diesem transzendentalen Zweifel vorzüglich ergeben; daher man ihn auch den pyrrhonischen oder humischen Zweifel nennen kann. Logisch heifst jener Zweifel, weil er nothwendige Bedingung der logischen Vollkommenheit der Erkenntniss ist; transzendental dieser, weil er das transzendentale (ursprüngliche) Verhältniss des erkennenden Subjektes zu den Objekten der Erkenntniss betrifft. Jener könnte auch der formale, dieser der materiale heifsen. Der materiale Zweifel ist, als eine besondre Methode des Philosophirens gedacht, nichts anders als der sogenannte Skeptizismus, wie der folgende Abschnitt lehrt.

Der philosophischen Didaktik zweites Hauptstück.

Von den Methoden des Philosophirens.

§. 115.

Unter einer **Methode des Philosophirens** ist zu verstehen das Verfahren der philosophirenden Vernunft, um zu irgend einer philosophischen Erkenntniss zu gelangen, wieferne dasselbe einer gewissen Regel unterworfen ist.

Anm. Jeder Philosophirende will unstreitig durch sein Philosophiren irgend eine Erkenntniss, sie sei von so groſsem oder so kleinem Umfange als sie wolle, in sich erzeugen, und zwar eine Erkenntniss, die nicht bloſs für ihn, sondern auch für alle Andre, welche mit ihm philosophiren möchten, gültig sein soll. Er darf sich also hiebei nicht dem blinden Ungefähr überlassen, so dass er durch bloſses Herumtappen auf gut Glück jene Erkenntniss zu erhaschen suchte, sondern er muss einer gewissen Regel folgen. Denn eine Regel gibt dem Verfahren Einheit und Uebereinstimmung mit sich selbst und macht schon als bloſse Regel auf allgemeine Gültigkeit wenigstens Anspruch, da hingegen Regellosigkeit durch sich selbst darauf Verzicht leistet und Disharmonie in der Erkenntniss zur nothwendigen Folge hat. Nur ein regelmäſsiges Verfahren der philosophiren-

den Vernunft kann also auf den Titel einer Philosophirmethode Anspruch machen. Da sich indessen mehre Regeln als möglich denken lassen, welche verschiedne Subjekte beim Philosophiren befolgen, so muss es auch mehre Philosophirmethoden geben, und es entsteht daher die Frage, welche von allen möglichen Methoden die vorzüglichste sei d. h. welche am sichersten zu einer allgemeingültigen philosophischen Erkenntniss führe.

§. 116.

Es kann im Grunde nicht mehr Methoden des Philosophirens geben, als es Systeme der Philosophie gibt. Da nun bloſs drei Hauptsysteme der Philosophie möglich sind (§. 67. Anm. 1), so gibt es auch nur drei Hauptmethoden des Philosophirens.

Anm. Es ist sehr natürlich, dass ein andres Verfahren im Philosophiren auch auf ein andres Resultat führt, und dass daher System und Methode in der engsten Verbindung, gleichsam in Wechselwirkung auf einander, stehen. Abstrahirt man nun von den Verschiedenheiten einzeler philosophischen Systeme, wieferne jene Verschiedenheiten bloſse, durch die Individualität der Philosophirenden erzeugte, Modifikazionen eines und eben desselben Grundsystems sind: so gibt es, wie in der Elementarlehre ausführlich gezeigt worden, nur drei Hauptsysteme der Philosophie, nämlich ein thetisches, ein antithetisches und ein synthetisches. Also gibt es, wenn man ebenfalls von den Modifikazionen der Methoden, welche einzele philosophische Denker im Philosophiren befolgten, abstrahirt, auch nur drei Hauptmethoden des Philosophirens, nämlich eine

thetische, eine antithetische und eine synthetische. Will man statt dieser Ausdrücke bekanntere, so kann man auch sagen: Das Verfahren in der Philosophie oder das Philosophiren selbst ist entweder dogmatisch, oder skeptisch, oder kritisch. Denn Dogmatismus, Skeptizismus und Kritizismus bedeuten nicht Systeme der Philosophie, sondern nur Methoden des Philosophirens, obgleich diese Methoden mit jenen Systemen in enger Verbindung stehen.

§. 117.

Der wesentliche Charakter des Dogmatismus oder der thetischen Methode besteht darin, dass der Philosophirende ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Gränzpunkt der philosophischen Erkenntniss alles für wahr und gewiss hält, was er aus gewissen (ausdrücklich oder stillschweigend) als gültig angenommenen Sätzen folgerecht abzuleiten vermag, dass er also seine Prinzipien willkürlich setzt und mit seinen Spekulazionen die natürlichen Gränzen der Erkenntniss überschreitet, mithin transzendent philosophirt.

Anm. 1. Jeder echte Dogmatiker geht von Prinzipien aus und strebt nach der höchst möglichen Konsequenz in der Ableitung seiner anderweiten Behauptungen aus jenen Prinzipien. Aber diese Konsequenz allein verbürgt ihm schon die Gültigkeit seines Systems. Die Prinzipien selbst stellt er entweder ausdrücklich und mit deutlichem Bewusstsein als solche auf oder sie schweben ihm nur dunkel vor und er setzt sie daher stillschweigend voraus. Im letzten Falle vermag er sich gar

nicht über die Gültigkeit seiner Prinzipien zu rechtfertigen. Im ersten Falle aber meint er, diese Gültigkeit verstehe sich von selbst und er brauche sich darüber nicht weiter zu rechtfertigen. Da er aber bei seinem Philosophiren keine Rücksicht auf diejenigen Schranken nimmt, welche seiner Erkenntniss durch den ursprünglichen Gränzpunkt des Philosophirens bestimmt sind, so kann es nicht fehlen, dass er, indem er sich durch sein Nachdenken auf den höchsten Standpunkt der Spekulazion erheben will, schon bei Aufstellung seiner Prinzipien jenen Gränzpunkt überfliegt und in Gegenden sich verliert, wo keine Wahrheit und Gewissheit für den menschlichen Geist mehr möglich ist. In Ermangelung sicherer Entscheidungsgründe nimmt er also irgend eine beliebige Behauptung schlechtweg als wahr und gewiss an, setzt sie als unbezweifeltes Dogma und braucht sie als Ableitungsprinzip andrer Behauptungen, die größtentheils eben so überschwenglich sein werden, als das Prinzip selbst. Willkür und Transzendenz sind daher charakteristische Merkmale des Dogmatismus. Aus denselben entspringen als nothwendige Folgen Einseitigkeit, Parteilichkeit, Anmaaſslichkeit, Rechthaberei und unduldsame Härte in Bestreitung fremder Behauptungen, die man mit seinen Prinzipien nicht in Einstimmung bringen kann. Man kann daher den Dogmatismus als den philosophischen Despotismus betrachten. Denn der politische Despotismus äuſsert sich ebenfalls durch Willkür in seinen Anordnungen und Ueberschreitung der für die Sicherheit des Rechts nothwendigen Schranken der Ausübung der höchsten Gewalt durch gewisse Personen im Staate. Dass nun eine solche Methode zu philosophiren auf keine allgemeingültige philosophische Erkenntniss führen könne, erhellet eben daraus, dass sie willkürlich und transzendent verfährt, mithin eine Menge von unstatthaften Behauptungen veranlassen muss,

die, da verschiedne Dogmatiker von ganz verschiednen Prinzipien ausgehen können, einander widerstreiten werden, ohne doch einander gründlich zu widerlegen. Daher sind so viele dogmatische Lehrgebäude in der Philosophie entstanden, dass die Geschichte dieser Wissenschaft fast nichts als eine Erzählung der mannichfaltigen dogmatischen Verirrungen der philosophirenden Vernunft ist. Das dogmatische oder thetische Philosophiren muss also gänzlich aufgegeben werden, wenn die philosophirende Vernunft mit einigem Erfolge sich ihrem Ziele annähern soll.

Anm. 2. Manche unterscheiden zwischen Dogmatismus und Dogmatizismus. Jener sei an sich nicht verwerflich, da man doch irgend etwas als philosophischen Lehrsatz (*dogma*) aufstellen müsse. Wenn man aber bei Aufstellung seiner Lehrsätze willkürlich und überschwenglich verfahre, so verwandle sich der Dogmatismus in einen fehlerhaften Dogmatizismus. Man könnte diesen Unterschied gelten lassen, wenn nicht das Wort Dogmatismus schon von Alters her seine bestimmte Bedeutung hätte, welche abzuändern wir keine Befugniss haben. Die Alten verstanden immer darunter ein fehlerhaftes Verfahren, dem sich daher die Skeptiker mit aller Macht entgegensetzten. Auch deutet der Name selbst darauf hin. Denn δογμα (von δοκειν, *putare*, *opinari*) bedeutet vielmehr eine bloſse Meinung, die man beliebig angenommen, als einen Lehrsatz, und es ist nur durch Anmaaſsung geschehen, dass man solche Dogmen für Lehrsätze ausgab, wonach man dann umgekehrt jeden Lehrsatz ein Dogma nannte. Daher entstand im Lateinischen der Gebrauch der Worte *placitum* und *decretum* in derselben Bedeutung. Wenn aber auch die Könige Dekrete geben und sie zuweilen mit den Worten motiviren: *Placet nobis*, oder: *Tel est notre plaisir*, so sollten doch Philosophen so etwas sich nicht

erlauben. Ueberdiess ist das Wort Dogmatizismus so langgedehnt und übelklingend, dass man schon darum diese neuere Wortbildung nicht billigen kann.

§. 118.

Der wesentliche Charakter des Skeptizismus oder der antithetischen Methode besteht darin, dass der Philosophirende jede philosophische Behauptung, die sich als wahre und gewisse Erkenntniss ankündigt, bestreitet, weil er die Möglichkeit einer solchen Erkenntniss überhaupt bezweifelt, mithin auf ein entscheidendes Urtheil in philosophischer Hinsicht durchaus Verzicht leistet.

Anm. 1. Der Skeptizismus ist zwar zunächst nur gegen den Dogmatismus gerichtet. Er opponirt und protestirt unaufhörlich gegen dessen willkürliche Anmaassungen, indem er entweder die Prinzipien desselben in Anspruch nimmt oder dessen Blössen in den Folgerungen aus jenen Prinzipien aufdeckt. Aber hiebei bleibt der Skeptiker nicht stehn und kann auch nicht füglich stehn bleiben. Denn sobald gefragt wird, was er denn selbst für wahr und gewiss halte, so bleibt ihm nichts übrig, als entweder selbst irgend etwas dogmatisch zu behaupten, oder geradezu alles zu bezweifeln und zu verneinen. Das erste kann er nicht, wenn er nicht selbst wegen seiner dogmatischen Behauptung in Anspruch genommen werden will. Also bleibt ihm nur das Zweite übrig. Er muss sich dem transzendentalen Zweifel (§. 114) ergeben d. h. auf alles entscheidende Urtheil wegen des angeblichen Gleichgewichts der Gründe für und wider (ισοσθενεια) Verzicht leisten und alle Erkenntniss für unsicher und ungewiss ausgeben. Hier

findet er sich aber in einem neuen Dilemma befangen. Man kann ihn nämlich wieder fragen, ob der Satz: Alles ist ungewiss, von ihm selbst für gewiss oder ungewiss gehalten werde. Hält er ihn für gewiss, so widerspricht er sich, indem er alles für ungewiss erklärt und doch diese seine Behauptung für gewiss hält. Hält er ihn für ungewiss, so bezweifelt er seinen eignen Skeptizismus und er steht dann wieder mit sich selbst im Widerspruche. Die alten Skeptiker fielen wirklich auf dieses Extrem, indem sie sagten: *Nihil sciri posse, ne id ipsum quidem.* Und in der That muss der konsequente Skeptizismus sich selbst mit einschliefsen. Dadurch aber hebt er sich selbst wieder auf. Denn wenn auch das nicht einmal gewiss ist, dass nichts gewiss sei, so verzweifelt der Skeptiker an sich selbst und er weifs eigentlich gar nicht, was er will. Wozu bestreitet er denn die Behauptungen des Dogmatikers? Doch wohl, um das Irrige und Falsche in ihnen zu zeigen? Aber der menschliche Geist will nicht blofs das Irrige und Falsche einsehen, sondern auch das entgegenstehende Wahre erkennen. Gibt es gar kein entgegenstehendes Wahres, so gibt es auch eigentlich nichts Irriges und Falsches. Denn es ist etwas nur insofern irrig und falsch, als es der Wahrheit widerstreitet. Und wenn ich einsehe, dass etwas irrig und falsch sei, so muss ich doch diese Einsicht selbst für wahr halten, sonst hab' ich kein Recht, jenes als irrig und falsch zu verwerfen. Der Skeptizismus ist also, wenn er zu gar keinem gewissen Resultate führen soll, ein völlig zweckloses Disputirspiel. Er kann demnach, so heilsam er auch als Zuchtmeister des Dogmatismus ist, an und für sich selbst nicht gebilligt werden. Daher hat das skeptische oder antithetische Philosophiren nur einen relativen Werth (nämlich in Bezug auf die dogmatischen Philosophen, um die stolzen Anmaafsungen derselben

niederzuschlagen und sie vorsichtiger und bescheidner in ihren Spekulazionen zu machen) aber keinen absoluten. Denn es kommt dadurch keine allgemeingültige philosophische Erkenntniss zu Stande; vielmehr geht der Skeptizismus auf Vernichtung einer solchen Erkenntniss aus. Da aber das Bedürfniss einer solchen Erkenntniss in theoretischer und praktischer Hinsicht dem menschlichen Geiste stets fühlbar bleibt, so vermag auch der Skeptizismus den Dogmatismus nie zu vertilgen; sondern, wenn auch jener diesen in einer gewissen Form zerstört hat, so hebt dieser dennoch über kurz oder lang sein Haupt in einer andern Gestalt empor. So wie nun der Dogmatismus ein philosophischer Despotismus ist (§. 117. Anm.), so kann man den Skeptizismus einen philosophischen Anarchismus nennen. Denn da er in der Philosophie gar keine sichere Erkenntnissprinzipien zulässt, so müsste auf dem Gebiete dieser Wissenschaft eine gänzliche Anarchie stattfinden, wenn der Skeptizismus herrschend würde, wofern anders dann noch von Philosophie und also auch von Wissenschaft überhaupt die Rede sein könnte. Daher haben sich die Skeptiker auch mit Unrecht Zetetiker (ζητητικοι) genannt; denn sie suchen eigentlich keine wahre und gewisse Erkenntniss, sondern widerstreben derselben; wiewohl σκεπσις ursprünglich auch nicht den Zweifel, sondern die Betrachtung oder Untersuchung bedeutet. Schicklicher heifsen sie Aporetiker (αποϱητικοι), weil sie den transzendentalen Zweifel zur Grundmaxime ihres Philosophirens machen, und Ephektiker (εφεκτικοι) von ihrer Zurückhaltung des Beifalls (εποχη).

Anm. 2. Der Skeptizismus ist auf der einen Seite eine sehr natürliche Art zu philosophiren, sobald man die Mängel der vorhandnen dogmatischen Lehrgebaüde einsieht und doch kein besseres an deren Stelle zu setzen weifs. Auch ist diese Art zu philosophiren sehr bequem,

indem es weit leichter ist, eine Behauptung zu bestreiten, als selbst etwas zu beweisen. Ueberdiefs schmeichelt sie der Eitelkeit, indem sie dem Philosophirenden, der im Stande ist, die Mängel aller dogmatischen Theorien zu durchschauen und sich dabei doch eines entscheidenden Urtheils zu enthalten, den Schein der Ueberlegenheit und zugleich der Bescheidenheit gibt. Aber auf der andern Seite ist sie der Natur des menschlichen Geistes so zuwider, dass selbst der Skeptiker sich nicht stets im Zustande der völligen Beifallsenthaltung (εποχη) oder durchgängigen Unentschiedenheit (αφασια, αρρεψια, αοριστια) behaupten kann, sondern wenigstens insgeheim der einen oder andern Meinung seinen Beifall gibt und entweder für die Bejahung oder für die Verneinung eingenommen ist. Auch ist die gepriesene Unerschütterlichkeit (αταραξια) der Skeptiker nichts weniger, als eine nothwendige Folge des Skeptizismus. Denn woferne dieselbe nicht etwan eine völlige Gleichgültigkeit (αδιαφορια, *indifferentismus*) gegen die Wahrheit selbst ist (was wohl eben keine gute Folge des Skeptizismus wäre), so muss das Zweifeln an aller Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss das Gemüth um so mehr beunruhigen, je lebhafter ein Mensch seiner höhern Bestimmung eingedenk ist und je inniger er zur Erreichung derselben eine sichere Richtschnur seines Thuns und Lassens und einen festen Grund seines Glaubens und Hoffens wünschen muss. Der Skeptizismus ist daher für Moralität und Religiosität keineswegs so gefahrlos, als man beim ersten Anblicke glauben möchte. Wenn übrigens einige den Skeptizismus einen negativen Dogmatismus genannt und ihn dem positiven oder dem schlechthin sogenannten Dogmatismus entgegengesetzt haben, so kann jene Benennung insoferne stattfinden, als der Skeptiker die Behauptung: Nichts ist gewiss, als ein zweifelloses Dogma auf-

stellt und als Prinzip seiner Philosophie den Prinzipien der Dogmatiker entgegensetzt. Wiefern aber der konsequente Skeptiker seinen Zweifel selbst in jenen Satz mit einschliefst, hat er eigentlich mit dem Dogmatiker nichts weiter gemein, als dass es seiner Philosophie (wenn man ein zweckloses *Pro*- und *Contra*-disputiren Philosophie nennen will) an einer festen Grundlage fehlt. *Per indirectum* aber hat der Skeptizismus zur Entstehung des antithetischen dogmatischen Systems der Philosophie (des Idealismus) Veranlassung gegeben. Denn nachdem die Skeptiker angefangen hatten, die Realität der Aufsenwelt zu bezweifeln, konnt' es nicht an Dogmatikern fehlen, welche sie geradezu leugneten. Daher ist der Dogmatismus nur mittels des Skeptizismus von einem Extreme zum andern übergegangen.

§. 119.

Der wesentliche Charakter des **Kritizismus** oder der **synthetischen Methode** besteht darin, dass der Philosophirende auf der einen Seite weder willkürlich noch transzendent verfährt, sondern, indem er sich zuvörderst allgemeingültiger Prinzipien und durch dieselben des absoluten Gränzpunktes der philosophischen Erkenntniss zu bemächtigen sucht, **mit steter Rücksicht auf beides die ursprünglichen Gesetze seiner Thätigkeit erforscht**, auf der andern aber weder alles bezweifelt noch alles für wahr und gewiss hält, was den Schein der Wahrheit und Gewissheit an sich trägt, sondern **jede Behauptung**, bevor er sie als Lehrsatz in das System seiner Ueberzeugungen aufnimmt, **sorgfältig und genau prüft**.

Anm. 1. Der Kritizismus oder die synthetische Methode vermeidet die Fehler der beiden vorhergehenden Methoden und vereinigt in sich das Gute derselben. Sie ist dogmatisch und skeptisch zugleich, wie das System des transzendentalen Synthetismus, das aus dieser Methode hervorgeht, realistisch und idealistisch zugleich ist. Sie hat mit dem Dogmatismus gemein, dass sie von Prinzipien ausgeht, aber sie vermeidet bei Aufstellung derselben alle Willkür und Transzendenz. Sie hat mit dem Skeptizismus gemein, dass sie bei allen Behauptungen das Für und Wider reiflich erwägt, aber sie will dadurch nicht alle Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss vernichten, sondern das Wahre und Gewisse erforschen und von dem Falschen und Ungewissen rein absondern. Die synthetische Methode ist also die eigentliche zetetische, und der Kritizismus der wahre philosophische Republikanismus. Denn wer kritisch philosophirt, handelt weder im despotischen noch im anarchischen, sondern im echt republikanischen Geiste, indem vermöge des kritischen Verfahrens jedem, der vernünftige Gründe vorzubringen weiss, als Bürger des philosophischen Gemeinwesens das Recht zukommt, die allgemeine Menschenvernunft in seiner Person zu repräsentiren und seine Ueberzeugung nicht als blosse Privatmeinung, sondern als Gesetz für alle denkende Mitbürger geltend zu machen, da hingegen der Dogmatismus nur seinem Systeme gehuldigt wissen will und der Skeptizismus zum voraus jede Behauptung verurtheilt, welche auf wissenschaftliche Evidenz Anspruch macht. Die synthetische oder kritische Philosophirmethode ist also einzig und allein dasjenige Verfahren, bei welchem die Freiheit des eignen Urtheils mit der strengsten Gesetzmässigkeit im Denken vereinbar ist, welches also auch am sichersten auf Resultate führen muss, die der allgemeinen Beistimmung würdig

sind. — Uebrigens darf der Kritizismus nicht mit dem Kantizismus verwechselt werden. Denn obwohl Kant in seinen kritischen Schriften wirklich nach kritischer Methode überhaupt verfahren ist, so kommt doch diese Methode in jenen Schriften mit gewissen eigenthümlichen Modifikazionen vor, die nicht als charakteristische Bestimmungen derselben angesehn werden dürfen. Noch weniger darf Kritizismus mit kritischer oder kantischer Philosophie verwechselt werden. Denn jener ist Methode, diese System, und zwar entweder ein kritisches d. h. nach kritischer Methode aufgeführtes System überhaupt, oder ein kantisch-kritisches System, in welchem Mängel und Fehler mancherlei Art vorkommen mögen.

Anm. 2. Alles Philosophiren ist anfangs dogmatisch; denn man lernt den Gränzpunkt des Philosophirens und die dadurch bestimmten Schranken der philosophischen Erkenntniss nur durch Philosophiren kennen. Bevor man also diese Kenntniss erlangt hat und die mannichfaltigen Abwege weiſs, auf welche die Spekulazion ohne diese Kenntniss gerathen kann, so lange ist das Philosophiren nichts weiter als ein Dogmatisiren, durch welches die verschiedensten, oft einander geradezu entgegengesetzten Lehrmeinungen zum Vorschein kommen. Wenn nun die philosophirende Vernunft sich einige Zeit mit dogmatischen Spekulazionen beschäftigt und dadurch einige Stärke im Spekuliren gewonnen hat, so fängt sie auch an skeptisch zu philosophiren. Denn aus den verschiednen einander widerstreitenden Lehrmeinungen der Dogmatiker entspringt sehr natürlich der Gedanke, ob wohl auch in allen diesen Behauptungen etwas Wahres und Gewisses enthalten, ja obwohl überhaupt dem menschlichen Geiste eine wahre und gewisse Erkenntniss erreichbar sein möchte. Dieser Gedanke entwickelt sich immer mehr und wird zur skeptischen

Denkart, für und wider alles zu disputiren und nichts mit Gewissheit zu behaupten. Es werden sogar die skeptischen Argumente gegen die Wahrheit und Gewissheit der Erkenntniss (τροποι oder τοποι της εποχης) in ein System gebracht und so eine besondre Art zu philosophiren zu einer wirklichen Philosophie, genannt skeptische Philosophie, erhoben *). Von nun an beginnt ein langer Kampf zwischen dem Dogmatismus und Skeptizismus, der nicht eher enden kann, als bis eine bessere Methode zu philosophiren die Vorzüge jener beiden in sich vereinigt, ohne sich ihre Fehler zu Schulden kommen zu lassen. Denn wenn der Kampf des Dogmatismus und Skeptizismus nicht zwecklos sein soll, so kann er nicht ewig dauern, sondern er muss endlich auf Resultate führen, wodurch die philosophirende Vernunft mit sich selbst in Einstimmung gebracht wird.

Anm. 3. Man hat zuweilen aufser den bisher charakterisirten drei Methoden des Philosophirens noch eine vierte, die eklektische empfohlen. Allein da sich aufser dem thetischen, antithetischen und synthetischen Verfahren der philosophirenden Vernunft weiter kein regelmäfsiges Verfahren denken lässt, so ist der Eklektizismus eigentlich keine Methode des Philosophirens, sondern vielmehr eine Unmethode. Denn er besteht lediglich darin, dass man, ohne von Prinzipien auszugehn, aus allen Systemen verschiedner Philosophen allerlei zusammenrafft, was Einem gerade das Wahrscheinlichste dünkt, und sich dabei schlechtweg auf den gesunden Menschenverstand beruft, weil es an anderweiten Gründen fehlt (§. 74. Anm. 6). Auf diese Art kommt aber blofs ein Aggregat heterogener Meinungen, welche das lose Band des Zufalls zusammengereihet hat, zu

*) Vergl. des Verf.'s Geschichte der Philosophie alter Zeit, §. 103.

Stande, nicht aber eine fest gegründete und innig zusammenhangende Wissenschaft, kein System, in dem alle Theile durch die Idee des Ganzen und alle Behauptungen durch Prinzipien bedingt sind. Der Eklektizismus ist also nichts anders als ein seichter Synkretismus; denn durch ihn werden alle Systeme in ein *Chaos confusum* zusammengemischt. Eine echte Auswahl kann nur kritisch getroffen werden. Denn die wahre Krisis prüft jedes System und jede einzele Behauptung unparteiisch und behält überall das Beste; aber sie findet dasselbe nicht durch beliebiges Zusammenraffen, sondern, indem sie von sichern Prinzipien ausgeht, bietet sich das Wahre und Gute, was in andern Systemen zerstreut vorhanden ist, von selbst dar und stellt sich zugleich in diejenige Ordnung, die einer wahren Wissenschaft angemessen ist. Es gibt also nur drei Methoden des Philosophirens, nämlich:

I. Thetische Methode — Dogmatismus.
II. Antithetische Methode — Skeptizismus.
III. Synthetische Methode — Kritizismus.

Eben so gab es oben nur drei Systeme der Philosophie, nämlich:

I. Thetisches System — Realismus.
II. Antithetisches System — Idealismus.
III. Synthetisches System — Synthetismus.

Mithin sind alle besondere Methoden und alle besondere Systeme einzeler Philosophen nur verschiedne Modifikazionen jener drei Grundmethoden und dieser drei Grundsysteme.

Der philosophischen Methodenlehre

zweiter Abschnitt.

Architektonische Methodenlehre

oder

philosophische Architektonik.

§. 120.

Da durch die kritische Methode des Philosophirens die philosophische Erkenntniss ein wissenschaftliches oder systematisches Ganze werden soll, so muss sich von diesem Ganzen im voraus ein architektonischer Grundriss entwerfen lassen. In diesem Grundrisse muss zuerst die Idee des Ganzen selbst und sodann dieser Idee gemäſs die Zahl, die Beschaffenheit und das Verhältniss der einzelen Theile des Ganzen bestimmt werden. Folglich zerfällt die architektonische Methodenlehre wieder in die Lehre vom Begriffe der Philosophie und in die Lehre von den Theilen der Philosophie, als zwei untergeordnete Hauptstücke.

Anm. Dass vom Begriffe und von den Theilen der Philosophie erst am Ende der Fundamentalphilosophie gehandelt wird, liegt in der Natur der Sache. Denn man kann den Begriff und die Theile einer Wissenschaft nicht eher genau bestimmen, als bis man sich der Prinzipien einer Wissenschaft bemächtigt hat. Da indessen jedem, der eine Wissenschaft auch nur zu bearbeiten anfangen will, schon eine dunkle Idee von dem Inhalte und Umfange derselben vorschweben muss, so sind bereits oben in der Einleitung zur Fundamentalphilosophie vorläufige Erklärungen darüber gegeben worden, welche nun in diesem letzten Abschnitt ihre Bestätigung erhalten werden.

Der philosophischen Architektonik erstes Hauptstück.

Vom Begriffe der Philosophie.

§. 121.

Der Begriff der Philosophie, als einer eigenthümlichen Wissenschaft, muss sich von den Begriffen aller andern Wissenschaften durch die Eigenthümlichkeit der philosophischen Erkenntniss unterscheiden.

§. 122.

Die philosophische Erkenntniss soll ein Wissen von einem gewissen Gegenstande sein und eben daraus soll die Wissenschaft, Philosophie genannt, entspringen.

§. 123.

So viel Arten des Wissens es gibt, so viel Arten der Erkenntniss muss es auch geben. Nun gibt es zuvörderst ein empirisches und ein razionales Wissen (§. 96); also gibt es auch eine empirische und eine razionale Erkenntniss.

§. 124.

Dass die philosophische Erkenntniss keine empirische sei, versteht sich von selbst. Denn der Philosoph ist eben nur dadurch Philosoph, dass er sich über die bloſse Empirie durch Selbthätigkeit seiner Vernunft erhebt und das Ursprüngliche oder *a priori* Bestimmte als Bedingung des Empirischen zu erforschen sucht. Mithin ist seine Erkenntniss ihrem wesentlichen Charakter nach razional.

Anm. Der Philosoph geht zwar von etwas Empirischem, nämlich von Thatsachen des Bewusstseins aus, weil nur diese unmittelbar gewiss sind, und bedient sich derselben als materialer Erkenntnissprinzipien (§. 40 bis 44). Aber eben weil er von denselben ausgeht, so dienen sie ihm nur als Anfangspunkte des Philosophirens (αρχαι), an welche er seine höheren Untersuchungen anknüpft. Der eigentliche Gegenstand seiner Nachforschung sind nicht jene Thatsachen selbst, sondern das Ursprüngliche, als transzendentale Bedingung des Empirischen, die *a priori* bestimmten Gesetze seiner Thätigkeit, wovon eben jene Thatsachen abhangen. Diese Gesetze kann er nur durch selbthätiges Forschen seiner Vernunft kennen lernen. Folglich ist seine Erkenntniss in Rücksicht ihres Gehalts (*materia*) eine razionale Erkenntniss.

§. 125.

Da das razionale Wissen theils mathematisch theils philosophisch ist (§. 97), so ist auch die razionale Erkenntniss theils mathematisch theils philosophisch. Die phi-

losophische Erkenntniss unterscheidet sich also von der mathematischen eben dadurch, wodurch sich das philosophische Wissen vom mathematischen unterscheidet, nämlich durch ihren diskursiven Charakter.

Anm. Der Philosoph konstruirt seine Begriffe eben so wohl als der Mathematiker, wie bereits oben (in den Anmerkungen zum 97 §.) erwiesen worden. Aber dieser konstruirt sie durch und für das Anschauungsvermögen — intuitiv — jener durch und für das Denkvermögen — diskursiv. Dieser Unterschied ist lediglich formal, ob er gleich aus dem verschiednen Gehalte der Mathematik und der Philosophie nothwendig entspringt. Die philosophische Erkenntniss ist also in Ansehung ihrer Gestalt (*forma*) eine diskursive Erkenntniss. Gleichwohl entbehrt sie nicht aller Anschauung. Denn da die Thatsachen des Bewusstseins nur durch innere Anschauung, durch Selbstanschauung des Ichs als philosophirenden Subjektes, aufgegriffen werden können; da ferner die Begriffe von dem Ursprünglichen im Ich nur diskursiv konstruirt werden und diese Konstrukzion eine intellektuale Thätigkeit des Gemüths ist; und da endlich jene Selbstanschauung und diese intellektuale Thätigkeit zusammengenommen diejenige Operazion ausmachen, welche man Philosophiren nennt: so kann man wohl sagen, die philosophische Erkenntniss beruhe auf intellektualer Anschauung. Denn das Philosophiren ist selbst nichts anders als eine mit intellektualer Thätigkeit verbundne Selbstanschauung. Vergl. §. 79. Anm. 5.

§. 126.

Die Philosophie ist also die zur Wissenschaft (in formaler Bedeutung, §. 98) oder zum

System erhobne philosophische Erkenntniss, mithin die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit der gesammten Thätigkeit unsers Geistes — oder — von der Urform des Ichs — also die Urwissenschaft.

Anm. 1. Die Urform (*forma originaria*) des Ichs bedeutet nichts anders als dessen ursprüngliche Handlungsweise (*forma agendi originaria*, §. 74). Die ursprüngliche Handlungsweise des Ichs aber ist bestimmt durch die Gesetze seiner Thätigkeit, wieferne sich die Vermögen des Ichs bei ihrer Wirksamkeit nach denselben richten und dadurch in gewisse Schranken ursprünglich eingeschlossen sind. Da nun die philosophische Erkenntniss eben dieses Ursprüngliche zum Gegenstande hat (§. 124), so kann man mit Recht sagen: Die Philosophie ist die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit des menschlichen Geistes in aller seiner Thätigkeit, oder von dem, was in uns *a priori* bestimmt ist, oder noch kürzer, von der Urform des Ichs. Darum nennen wir im Deutschen die Philosophie wohl am schicklichsten die Urwissenschaft, indem durch diesen Ausdruck sowohl auf ihren wesentlichen Gegenstand, das Ursprüngliche in uns oder die Urform des Ichs, als auf ihr Verhältniss zu andern Wissenschaften, die allesammt von ihrem Geiste durchdrungen werden sollen, am bestimmtesten hingedeutet wird. Weltweisheit (*sapientia secularis* s. *profana*) ist ein Name, der die Philosophie entehrt, weil er sie der Theologie als einer heiligen Weisheit (*sapientia sacra*) unterordnet, um derselben als Magd zu dienen, da doch die Philosophie, indem sie den Endzweck aller unsrer Thätigkeit und somit auch deren Richtung auf das Göttliche

untersucht, ebensowohl als die Theologie den Ehrentitel einer heiligen Weisheit verdiente, wenn überhaupt irgend eine menschliche Wissenschaft darauf Anspruch machen dürfte*). Der Name Wissenschaftslehre sagt zu wenig, indem er die Philosophie nur von Einer Seite, der spekulativen, bezeichnet; der Name Allwissenschaft aber zu viel, wenn er eine Wissenschaft bedeuten soll, die alles weiſs; und wenn er eine Wissenschaft vom All bedeuten sollte, so handelt die Philosophie doch nur insoferne vom All, als sie die ursprünglichen Bedingungen unsrer Erkenntniss vom All erforscht, also Urwissenschaft ist. Wollte man sie endlich schlechtweg die Wissenschaft nennen, so müsste dann freilich dieses Wort im eminenten Sinne (κατ' ἐξοχήν) genommen werden. Dieſs immer beizufügen, wäre langweilig, es wegzulassen, zweideutig, weil der menschliche Geist nun einmal seine Gesammterkenntniss in mehre Wissenschaften zerlegt hat.

Anm. 2. Mit obiger Bestimmung des Begriffs der Philosophie stimmen auch gröſstentheils die Erklärungen überein, welche die Philosophen von jeher von ihrer Wissenschaft gegeben haben. Den Worten nach lauten freilich diese Erklärungen sehr verschieden; auch enthalten dieselben bald mehr, bald weniger Merkmale, oder die Merkmale sind nicht bestimmt genug angegeben. Aus allen aber leuchtet eine gewisse den Philosophen bald dunkler bald heller vorschwebende und sie bei ihren Untersuchungen leitende Idee hervor, ver-

*) Der Name Weltweisheit ist übrigens sehr alt. Schon der Mönch Willeram (im 11. Jahrh.) nennt in seinem altfränkischen Deutsch einen Philosophen „*Werltwiso*“, und das in Pezii *thesaurus* gedruckte *Glossarium Monseense* übersetzt das Wort *philosophando* durch „*after weralt sprachi sprechento.*“ *Werlt* oder *Weralt* ist nämlich die altdeutsche Form von unsrem Welt.

möge welcher sie nach den **höchsten und letzten Gründen** der menschlichen Ueberzeugungen und Handlungen forschten und diese Gründe in demjenigen zu finden glaubten, was in der menschlichen Erkenntniss (der theoretischen und praktischen) **allgemein** und **nothwendig** sei. Jene Gründe aber können nur in den **ursprünglichen Gesetzen** der Thätigkeit des menschlichen Geistes liegen, durch welche zugleich dasjenige bestimmt ist, was im Theoretischen und Praktischen für alle Menschen nothwendiger Weise gültig ist. Also war es eigentlich den Philosophen von jeher um wissenschaftliche Erkenntniss des **Ursprünglichen** oder des *a priori* **Bestimmten** zu thun, ob sie gleich dasselbe oft mit dem Empirischen oder *a posteriori* Bestimmten verwechselten und vermischten, weil sie sich jenen Zweck nicht deutlich genug dachten. Unstreitig gebürt Kant'en die Ehre, dass er zuerst durch seine transzendentalen Untersuchungen den wahren Charakter der Philosophie genau bezeichnet und sich schon dadurch ein Verdienst um die Philosophie erworben hat, das von keinem seiner Nachfolger je verdunkelt werden kann.

Der philosophischen Architektonik zweites Hauptstück.

Von den Theilen der Philosophie.

§. 127.

Das System der Philosophie oder die Urwissenschaft muss zuvörderst aus zwei Haupttheilen bestehn, wovon der eine die urwissenschaftliche Grundlehre (*archologia philosophica* s. *philosophia fundamentalis*) und der andre die urwissenschaftliche Folgelehre (*philosophia derivativa*) heifsen kann.

Anm. 1. Unter Theilen der Philosophie ist nichts anders zu verstehn, als die einzelen Disziplinen, welche das Ganze der Wissenschaft, Philosophie genannt, ausmachen. Denn obgleich dieses Ganze, wie ein organischer Körper, in allen seinen Theilen aufs innigste zusammenhangt, so dass kein Theil ohne den andern ein vollständiges Ganze der Erkenntniss ausmachen kann: so erfodert es doch die Beschränktheit des menschlichen Geistes, die Theile selbst im Einzelen zu betrachten, um sie desto genauer erwägen zu können. Daher hat man ganz natürlich die Philosophie wie jede andre Hauptwissenschaft (Mathematik, Medizin, Jurisprudenz u. s. w.) in mehre einzele Wissenschaften zer-

legt, welche bloſse Theile der gesammten philosophischen Erkenntniss sind. Es muss aber bei Betrachtung oder Bearbeitung dieser Theile immer die Idee des Ganzen dem Gemüthe vorschweben und man muss von Erwägung der einzelen Theile immer wieder sich zur Ueberschauung des Ganzen erheben, wenn man nicht zu beschränkten und einseitigen Ansichten verleitet werden will. Eben darum soll jetzt die architektonische Methodenlehre die sämmtlichen philosophischen Wissenschaften als Theile eines und desselben Ganzen darstellen.

Anm. 2. Die Fundamentalphilosophie, als erster Theil der Philosophie, ist die Wissenschaft von der Möglichkeit der Philosophie selbst. Sie untersucht daher die Prinzipien der philosophischen Erkenntniss überhaupt und stellt diejenigen Grundsätze auf, welche für alle übrige philosophische Wissenschaften gültig und von welchen diese abhängig sind. Sie heiſst ebendarum Grundlehre oder Archologie. Auch kann sie schlechthin die erste Philosophie (*philosophia prima*) ihrem Range nach genannt werden, ob sie gleich ihrem Dasein nach die letzte unter den ausgebildeten philosophischen Disziplinen ist *). Sie ist folglich auch das Organon für alle übrige Theile der Philosophie. Denn diese enthalten lauter philosophische Erkenntnisse, welche nur als Folgesätze von den Lehrsätzen der Fundamentalphilosophie anzusehen sind. Daher kann man sehr schicklich alle übrige philosophische Wissenschaften unter dem Titel der Folge-

*) *Philosophia prima* wurde sonst auch die Ontologie genannt; da diese aber nur als erster Theil der Metaphysik die Grundlage von dieser besondern philosophischen Disziplin ist, so kann die Ontologie nur *philosophia prima sensu relativo* genannt werden. Die Fundamentalphilosophie aber ist als Grundlage der gesammten Philosophie *philosophia prima sensu absolute.*

lehre oder Derivativphilosophie zusammenfassen und sie der Grundlehre oder Fundamentalphilosophie entgegensetzen.

Anm. 3. Was hier Fundamentalphilosophie genannt worden, haben Einige auch Elementarphilosophie, Andre Transzendentalphilosophie genannt. Der erste Name ist darum nicht recht passend, weil die Fundamentalphilosophie selbst aus einer Elementarlehre und Methodenlehre besteht, mithin das Ganze nicht mit dem Theile einerlei Namen führen kann. Die zweite Benennung wäre an sich nicht ganz unschicklich, wenn man damit eine höhere, gleichsam über theoretische und praktische Philosophie erhabne Wissenschaft anzeigen wollte. Da aber das Transzendentale das Ursprüngliche, sowohl in Ansehung des Theoretischen als des Praktischen, bedeutet, so ist eigentlich die ganze Philosophie, wieferne sie nicht angewandte, sondern reine Philosophie ist (wovon tiefer unten die Rede sein wird) transzendental. Man müsste also Transzendentalphilosophie im engern und weitern Sinne unterscheiden. In jenem Sinne bedeutet der Ausdruck die bloſse Grundlehre, in diesem die ganze reine Urwissenschaft mit Einschluss der Grundlehre.

§. 128.

Da alle Thätigkeit des Ichs entweder theoretisch oder praktisch ist, so muss auch die urwissenschaftliche Folgelehre oder die Derivativphilosophie theils theoretisch theils praktisch sein. Die theoretische Philosophie ist Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des Ichs in Ansehung des Vorstellens und Erkennens oder der Bestimmung des Subjektiven

durch das Objektive; die praktische aber Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des Ichs in Ansehung des Strebens und Handelns oder der Bestimmung des Objektiven durch das Subjektive.

Anm. Der Unterschied der theoretischen und der praktischen Thätigkeit ist bereits in der Elementarlehre (§. 75) auseinandergesetzt worden. Jene ist immanent und ideal, diese transeunt und real. Jene betrifft eigentlich das Nothwendige, diese das Freie in unsrer Thätigkeit. Jene stellt daher Naturgesetze des menschlichen Geistes (*leges physicae*), diese Sittengesetze (*leges ethicae*) auf (§. 81. Anm. 3). Bekanntlich nennt man die theoretische Philosophie auch die spekulative oder kontemplative, und die praktische die moralische oder ethische. Sollte man nun nicht im Deutschen jene die beschauliche, diese die sittliche Urwissenschaft nennen können? Oder wenn diese Ausdrücke misfallen sollten, weil sie zweideutig seien, indem man in einem ganz andern Sinne von einem beschaulichen und einem sittlichen Leben rede: so dürften vielleicht die Namen Vorstellungslehre und Bestrebungslehre angemessner sein. Denn alles Theoretische bleibt im Kreise des Vorstellens, während alles Praktische vom Streben unsers Geistes nach auſsen abhangt. Dadurch entginge man nun auch dem oft aus Misverstand gemachten Einwurfe, dass die praktische Philosophie doch auch eine bloſse Theorie vom Handeln, also von der theoretischen nicht wesentlich verschieden sei, indem man dabei an den Unterschied zwischen Theorie und Praxis denkt, der gar nicht hieher gehört. Dass aber der Unterschied zwischen theoretischer und praktischer Philosophie erst in neuern

Zeiten durch die wolfische Schule gemacht worden, ist eine Behauptung, die grofse Unwissenheit verräth. Freilich war bei den Alten die Eintheilung der Philosophie in Logik (*pars rationalis*) Physik (*pars naturalis*) und Ethik (*pars moralis*) gewöhnlicher. Aber Viele gaben der Philosophie auch nur zwei Theile und nannten sie entweder Physik (welche dann die Logik mit einschloss) und Ethik, oder theoretische und praktische Philosophie. So sagt Diogenes Laert. (V, 28) vom Aristoteles, er habe gelehrt: Διττον ειναι τον κατα φιλοσοφιαν λογον, τον μεν πρακτικον, τον δε θεωρητικον. Dasselbe berichtet Plutarch *de placitis philosophorum* l. I. prooem. Nun findet sich zwar in den noch vorhandnen Schriften des Aristoteles keine Stelle, wo diese Eintheilung so bestimmt vorkäme. Allein da er in seiner Psychologie (*de anima* III, 10. 11) einen theoretischen und praktischen Verstand, und anderwärts (*metaphys.* VI, 1) theoretische und praktische Wissenschaften unterscheidet, auch der Ausdruck φιλοσοφια θεωρητικη mehrmal bei ihm vorkommt (z. B. *metaphys.* XI, oder nach der Ausg. von Du Val XIII, 7. *eth. ad Eud.* I, 1): so ist wohl kein Zweifel, dass jene Eintheilung ihm schon bekannt war, vielleicht gar von ihm herrührte, wenn er gleich anderwärts so spricht, als wenn er der Philosophie drei Theile gegeben hätte (z. B. *top.* I, 14). Auch Seneca unterscheidet im 45. Briefe zwei Haupttheile dieser Wissenschaft: „*Philosophia et contemplativa est et activa: spectat, simulque agit.*" Desgleichen Augustin *de civit. dei* VIII, 4: „*Studium sapientiae in actione et contemplatione versatur; unde pars ejus una activa, altera contemplativa dici potest; quarum activa ad agendam vitam i. e. ad mores instituendos pertinet, contemplativa autem ad conspiciendas naturae causas et sincerissimam veritatem.*" — Wir halten aber diese

Eintheilung für richtiger, als jene, welche Logik, Physik und Ethik unterscheidet. Denn Logik und Physik (Metaphysik nach neuerem Sprachgebrauche) sind offenbar Untertheile der theoretischen Philosophie. Uebrigens aber beziehen sich beide Eintheilungen eigentlich nur auf die urwissenschaftliche Folgelehre oder die abgeleitete Philosophie; denn die Grundlehre soll eben der theoretischen und der praktischen Philosophie, folglich auch der Logik, der Physik und der Ethik zur Grundlage dienen.

§. 129.

Die theoretische Philosophie oder die Vorstellungslehre zerfällt wieder in drei Haupttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nämlich die Denklehre (*logica* s. *dianoeologia*), die Erkenntnisslehre (*metaphysica* s. *gnoseologia*) und die Geschmackslehre (*aesthetica* s. *calleologia*).

Anm. 1. Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie theoretisch oder spekulativ sind, betreffen

1. das blofse Denken oder das Denken als blofse innere Thätigkeit betrachtet, welches darin besteht, dass die Vorstellungen nur auf einander selbst bezogen werden, ohne weiter auf den Gegenstand, worauf sie sich aufserdem noch beziehen mögen, Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Denken nennen. Hierauf bezieht sich die Logik, als erster Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch schlechtweg die Denklehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäfsigkeit des blofsen Denkens beschäftigt. Das formale Denken kann mithin auch das logische, und die Logik selbst die theoretische Formalphilosophie heifsen.

2. Das Denken eines bestimmten Gegenstandes oder das materiale Denken. Hierauf bezieht sich die theoretische Materialphilosophie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Denken kann erwogen werden

a. an sich oder überhaupt, wieferne sich die Vorstellungen auf einen Gegenstand als solchen beziehn, und dieser dadurch als ein bestimmter Gegenstand erkannt wird. Hierauf bezieht sich die Metaphysik, als zweiter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Erkenntnisslehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit des Erkennens beschäftigt. Das materiale Denken als Erkenntniss überhaupt kann mithin auch das metaphysische heiſsen.

b. in besondrer Beziehung auf das Gefühl (der Lust und Unlust), wieferne die Vorstellung eines Gegenstandes ein solches Spiel der Erkenntnisskräfte bewirkt, dass aus der bloſsen Kontemplazion des Gegenstandes dem Gemüthe ein uninteressirtes Wohlgefallen an demselben entspringt, wo also mit Empfindung dessen, was an einem erkannten Gegenstande schön (und erhaben) ist oder mit Geschmack gedacht wird. Hierauf bezieht sich die Aesthetik, als dritter Theil der theoretischen Philosophie, welcher daher auch die Geschmackslehre genannt werden kann, weil er sich mit der ursprünglichen Gesetzmäſsigkeit der Geschmacksurtheile beschäftigt. Das materiale Denken als ein geschmackvolles Denken kann mithin auch das ästhetische heiſsen *).

*) Die Ausdrücke Metaphpysik und Aesthetik werden hier in ihrer alten Bedeutung genommen. Wir verstehen also hier unter dem ersten nur die Metaphysik als theoretische Wissenschaft, welche KANT Metaphysik der Natur nennt und ihr die

Anm. 2. Man kann den Charakter, das Verhältniss und den Zusammenhang der drei Haupttheile der theoretischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft diese Philosophie die Uebereinstimmung der Vorstellungen und Erkenntnisse

1. unter einander,

2. mit dem Objektiven an und für sich betrachtet, und

3. Mit dem Objektiven in seiner Beziehung auf das Subjektive, das Wohlgefallen; mithin das Wahre, wiefern es abhangt vom logischen, metaphysischen und ästhetischen Gebrauche des theoretischen Vermögens; folglich

1. die Richtigkeit im Denken — logische Wahrheit;

2. die Gründlichkeit im Erkennen — metaphysische Wahrheit, und

3. den Geschmack im Beurtheilen der Erkenntnissobjekte — ästhetische Wahrheit.

§. 130.

Die praktische Philosophie oder die Bestrebungslehre zerfällt ebenfalls in drei Haupttheile oder untergeordnete Wissenschaften, nämlich die Rechtslehre (*jus naturae* s. *dicaeologia*), die

Metaphysik der Sitten entgegensetzt. Denn diese ist nichts anders als Rechts- und Tugendlehre; gehört folglich zur praktischen Philosophie. Den letzten Ausdruck aber verstehen wir so, wie ihn Baumgarten als Urheber verstanden hat. Denn die von Kant sogenannte transzendentale Aesthetik gehört zur Metaphysik oder Erkenntnisslehre, indem diese von den ursprünglichen Gesetzen der Sinnlichkeit, von Raum und Zeit als Formen der Anschauung (und Empfindung) handeln muss.

Tugendlehre *ethica* s. *aretologia*) und die Religionslehre (*ethico-theologia* s. *eusebiologia*).

Anm. 1. Die Lehrsätze der Philosophie, wieferne sie praktisch oder moralisch sind, betreffen

1. das bloſse Handeln oder das Handeln als bloſse äuſsere Thätigkeit betrachtet, welches darin besteht, dass die Bestrebungen sinnlich-vernünftiger Wesen nur als äuſsere Erscheinungen sich auf einander beziehen und wechselseitig beschränken, ohne weiter auf die zum Grunde liegenden Absichten oder Gesinnungen und deren Angemessenheit zum absoluten Pflichtgebote der Vernunft Rücksicht zu nehmen. Man kann dieses das formale Handeln nennen. Hierauf bezieht sich das Naturrecht, als erster Theil der praktischen Philosophie, welcher richtiger die Rechtslehre genannt wird, weil das natürliche Recht selbst das Objekt der Wissenschaft ist. Das formale Handeln kann mithin auch das juridische, und die Rechtslehre selbst die praktische Formalphilosophie heiſsen.

2. Das Handeln mit Zweck oder nach den zum Grunde liegenden Gesinnungen und Absichten, das materiale Handeln. Hierauf bezieht sich die praktische Materialphilosophie. Diese ist aber wieder von doppelter Art. Denn das materiale Handeln kann erwogen werden

a. an sich oder überhaupt, wieferne sich unsre Bestrebungen auf gewisse Maximen als innere Bestimmungsgründe derselben und dadurch auf ein unbedingtes Pflichtgesetz als oberste Norm aller Maximen beziehen. Hievon handelt die Ethik oder Moral im engern Sinne (§. 128. Anm.) als zweiter Theil der praktischen Philosophie, welcher schicklicher die Tugendlehre genannt werden kann, weil das tugendhafte Handeln das eigentliche Objekt dieser Wis-

senschaft ist. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann aber auch das ethische oder moralische heifsen, sobald man diese Ausdrücke nur im engern Sinne nimmt, in welchem die Tugendlehre auch eine Sitten- oder Pflichtenlehre genannt wird.

b. in besondrer Beziehung auf den Endzweck (der Vernunft), wieferne die Bestrebungen vernünftiger Wesen auf ihren Zustand, als Besitz des höchsten Gutes, bezogen werden, an dessen mögliche Realisirung wir praktisch zu glauben genöthigt sind. Hievon handelt die Ethikotheologie, als dritter Theil der praktischen Philosophie, welcher auch die Religionslehre genannt werden kann, weil der Glaube an Gott und Unsterblichkeit, als Grundlage aller Religion, den Hauptgegenstand dieser Wissenschaft ausmacht. Das materiale Handeln in dieser Hinsicht kann mithin auch das religiose Handeln heifsen (§. 84) *).

Anm. 2. Man kann den Charakter, das Verhältniss und den Zusammenhang der drei Haupttheile der praktischen Philosophie auch so darstellen. Es betrifft

*) Man sagt zuweilen auch natürliche Rechtslehre, natürliche Sitten- oder Tugendlehre, und natürliche Religionslehre, um diese Wissenschaften als philosophische von den ihnen entsprechenden juristischen und theologischen Wissenschaften, welche positiv oder historisch-statutarisch sind, zu unterscheiden. Allein jener Beisatz ist nicht nöthig, weil es sich von selbst versteht, wenn Rechtslehre, Tugendlehre und Religionslehre schlechtweg gesagt wird, dass die philosophischen Wissenschaften dieses Namens zu verstehen sind. Auch kann jener Zusatz Misverständnisse veranlassen, wenn man das Wort Natur in materialer und nicht in formaler Bedeutung nimmt. Denn ein eigentlich physisches Recht, eine physische Tugend und eine physische Religion sind Undinge. Recht, Tugend und Religion hangen nicht von der Natur aufser uns, sondern von der moralischen Anlage in uns ab, welche man zuweilen auch die moralische Natur des Menschen nennt.

diese Philosophie die Uebereinstimmung der Bestrebungen und Handlungen

1. unter einander,

2. mit dem Objektiven (dem unbedingten Pflichtgebote) an und für sich betrachtet, und

3. mit dem Objektiven in seiner Beziehung auf das Subjektive, die Seeligkeit; mithin das Gute, wiefern es abhangt vom juridischen, ethischen und religiosen Gebrauche des praktischen Vermögens; folglich

1. die Rechtlichkeit im Verhalten — juridische Güte,

2. die Rechtschaffenheit in der Gesinnung — ethische Güte, und

3. die Gottseeligkeit im ganzen Lebenswandel oder die Frömmigkeit — religiose Güte.

§. 131.

Jeder einzele Haupttheil der Folgelehre kann theils als rein razionale theils als empirisch razionale Wissenschaft behandelt und daher selbst wieder in einen reinen und einen angewandten Theil zerfällt, folglich auch die ganze Philosophie in die reine und die angewandte eingetheilt werden.

Anm. 1. In der Denklehre, Erkenntnisslehre u. s. w. müssen zuvörderst die Gesetze, welche sich auf die verschiednen Arten der Thätigkeit des Ichs beziehn — je nachdem diese den Gegenstand der Untersuchung in jeder besondern Lehre ausmachen — so dargestellt werden, wie es der Urform des Ichs angemessen ist d. h. lediglich nach ihrer ursprünglichen Bestimmtheit. Sodann kann man aber auch die verschiednen

Arten der Thätigkeit des Ichs unter denjenigen Modifikazionen erwägen, welche in Ansehung ihrer stattfinden, wenn und wieferne sie sich auf gewisse in der Erfahrung gegebne Gegenstände und davon abhangende Bedingungen der Anwendung beziehn. Jene Darstellung ist rein philosophisch, diese empirisch philosophisch. Man kann daher nicht bloſs dieser oder jener, sondern allen philosophischen Wissenschaften, die zur Folgelehre gehören — denn die Grundlehre ist vermöge ihrer Natur bloſs razional oder rein philosophisch — einen reinen und einen angewandten Theil geben. Allein der angewandte Theil gehört eigentlich nicht in die Philosophie, wieferne sie als System oder Wissenschaft ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze ausmachen soll, sondern er ist nur als ein Anhang zu jeder besondern Wissenschaft zu betrachten, dessen Inhalt und Umfang wegen der Unendlichkeit der Erfahrungsgegenstände und der davon abhangenden Mannichfaltigkeit empirischer Bedingungen unsrer theoretischen und praktischen Thätigkeit sich nicht erschöpfend und genau bestimmen lässt. Daher ist auch für die sogenannte empirische Philosophie keine feste Gränzbestimmung möglich, sondern sie ist einer unendlichen Erweiterung fähig und befasst eigentlich alle empirisch razionale Wissenschaften, welche nicht mathematisch sind, in oder unter sich. Indessen ist es rathsam, der empirischen Philosophie nur so viel Theile zu geben, als die reine hat, und jedem Theile der reinen Philosophie den entsprechenden Theil der empirischen sogleich beizufügen, wie dieſs in Ansehung einiger Wissenschaften (z. B. der Logik, Moral) schon von manchen Bearbeitern geschehen ist.

Anm. 2. Die rein philosophische Erkenntniss ist, wie alle reine Erkenntniss, eine Erkenntniss

a priori; nicht als wenn sie vor aller Erfahrung in uns vorhanden, gleichsam angeboren wäre — denn alle Erkenntniss, mithin auch die philosophische, entsteht erst in und mit der Erfahrung d. h. indem und nachdem wir in der Zeitreihe etwas wahrgenommen haben, und ist insofern Erkenntniss *a posteriori* (§. 77. Anm. 4) — sondern weil sich die rein philosophische Erkenntniss auf das Ursprüngliche in uns bezieht. Dieses aber muss als aller Erfahrung vorhergehend gedacht werden; denn es hangt selbst die Möglichkeit der Erfahrung davon ab; es liegt also als Bedingung, der Erfahrung als dem Bedingten, zum Grunde, muss folglich *a priori* bestimmt sein. Das Ursprüngliche in uns (die Vermögen, Gesetze und Schranken unsrer Thätigkeit) kann jedoch natürlicher Weise nicht eher zu unsrem Bewusstsein gelangen d. h. philosophisch erkannt werden, als bis wir schon thätig gewesen sind, bis sich unsre ursprüngliche oder *a priori* bestimmte Handlungsweise nach und nach an gegebnen Objekten entwickelt und gleichsam realisirt hat, also nur in und mit der Erfahrung. Daher muss eben der Philosoph von Thatsachen des Bewusstseins, welche innere Erfahrungen sind, ausgehn, um mittels derselben das Ursprüngliche in sich selbst zu erforschen. Aber daraus folgt nicht, dass die auf diese Art bewirkte Erkenntniss selbst empirisch oder *a posteriori* sei. Denn dieſs ist nur diejenige Erkenntniss, welche sich auf etwas bezieht, das uns erst durch Erfahrung gegeben wird, z. B. auf die Menschen, Thiere, Pflanzen u. s. w., die wir um uns her wahrnehmen. Das Ursprüngliche in uns selbst aber kann nicht durch Erfahrung gegeben sein, weil wir die Erfahrung selbst dadurch uns erst erwerben und alles Empirische danach beurtheilen. Die Erkenntniss des Ursprünglichen ist also auch wesentlich von der Erkenntniss des Empirischen unterschieden. Sie

entspringt nicht wie diese aus den Sinnen, sondern aus der Vernunft selbst, wieferne sie philosophirende Vernunft ist d. h. wieferne die Intelligenz ihre höhere Erkenntnisskraft auf sich selbst absichtlich richtet und dadurch eine Erkenntniss von sich selbst aus sich selbst erzeugt oder vom gemeinen Bewusstsein zu einem philosophischen sich erhebt (§. 74. Anm. 5. §. 96. 97. 124). Eben darum ist auch die rein philosophische Erkenntniss ihrem wesentlichen Charakter nach durchaus transzendental und die gesammte reine Philosophie (reine Logik, reine Metaphysik u. s. w.) eine Transzendentalphilosophie. Wird daher die Grundlehre vorzugsweise so genannt, so ist der Ausdruck dann im engern Sinne zu nehmen (§. 127. Anm. 3).

§. 132.

Die Urwissenschaft, als ein in sich selbst vollendetes und in bestimmte Gränzen eingeschlossenes Ganze betrachtet, muss also nach dem Bisherigen aus folgenden Theilen oder besondern Lehren bestehn:

I. Grundlehre (*archologia* s. *philosophia fundamentalis*).

II. Folgelehre (*philosophia derivativa*).

1. Vorstellungslehre (*philosophia theoretica, speculativa* s. *contemplativa*).

a. Denklehre (*logica* s. *dianoeologia*).

α. reine. β. angewandte.

b. Erkenntnisslehre (*metaphysica* s. *gnoseologia*).

α. reine. β. angewandte.

c. Geschmackslehre (*aesthetica* s. *calleologia*).

α. reine. β. angewandte.

2. Bestrebungslehre (*philosophia practica* s. *activa*) oder Sittenlehre im weitern Sinne (*ethica* s. *moralis sensu latiori*).

a. Rechtslehre (*dicaeologia*).

α. reine. β. angewandte.

b. Tugendlehre (*aretologia*) oder Sittenlehre im engern Sinne (*ethica* s. *moralis sensu strictiori*).

α. reine. β angewandte.

c. Religionslehre (*eusebiologia*).

α. reine. β. angewandte.

Anm. In dieser tabellarischen Darstellung der philosophischen Wissenschaften d. h. der Theile der Philosophie nehmen wir dieses Wort in seinem strengen Sinne, wo es die Urwissenschaft allein und ausschliefslich bezeichnet. Aber freilich ist das Wort wegen seiner Abkunft von einem sehr vieldeutigen Stammworte weder in ältern noch in neuern Zeiten immer in jenem strengen Sinne genommem worden. Daher kam es denn, dass man nicht blofs Psychologie und Pädagogik, Politik und Oekonomik, sondern oft auch Mathematik und Physik, Philologie und Historie unter dem Titel der philosophischen Wissenschaften begriff. Deshalb unterscheiden wir nun von jener strengen oder engern Bedeutung des Wortes Philosophie noch zwei andre, eine weitere und eine weiteste. In der weitern Bedeutung befasst es nämlich auch alle anthropologische Wissenschaften, welche den Menschen sammt allen seinen Verhältnissen als einen in

weiterte, traten auch die einzelen Gebiete immer mehr aus einander und wurden von deren Bearbeitern zu besondern Wissenschaften erhoben. Dieſs schadet auch nicht, sobald man sich nur bei der Bearbeitung einer solchen Wissenschaft ihres Verhältnisses zu den übrigen und vornehmlich zur Urwissenschaft (zur Philosophie im strengen Sinne) bewusst bleibt. Wenn wir aber in der tabellarischen Darstellung der zu dieser gehörigen besondern Lehren die Vernunftkritik nicht mit aufgeführt haben, ungeachtet sie Kant selbst (in der Krit. d. rein. Vern. S. 869. Ausg. 3) und nach ihm auch Andre als eine besondre philosophische Wissenschaft aufführten: so ist dieſs darum geschehen, weil die Kritik als solche nur Propädeutik ist, was auch Kant selbst gesteht. Die durch sie gefundnen Lehrsätze aber gehören theils zur Grundlehre, theils zur Erkenntnisslehre, oder auch zur reinen praktischen Philosophie, wieferne sie Kritik der praktischen Vernunft heiſst. Im Systeme kann also von der Kritik als einer besondern philosophischen Wissenschaft durchaus nicht die Rede sein. Und wenn wir die von manchen neuern Philosophen ebenfalls besonders aufgeführte Naturphilosophie hier nicht erwähnt haben, so hat dieſs bloſs darin seinen Grund, dass wir dieselbe eben so, wie die Ontologie, razionale Psychologie, Kosmologie und Theologie zur Metaphysik rechnen.

Nachstehende

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Nachstehende Schriften

sind nebst mehreren bey dem Verleger dieses Werks erschienen.

Enzyklopädisches Handbuch der scientifischen Literatur 2 Bände in 10 Abtheilungen von Krug, Meyer, Pölitz, Puchelt, Simon, Weber, Wrede und Zachariä. gr. 8.

Krug's Kalliope und ihre Schwestern. 8. broch. 20 gr.

— — Widerstreit der Vernunft mit sich selbst in der Versöhnungslehre dargestellt und aufgelöst. 8. broch. 12 gr.

— — Versuch einer neuen Eintheilung der Wissenschaften zur Begründung einer bessern Organisation für die höhern gelehrten Bildungsanstalten. 8. 6 gr.

— — Wie ist die Bezahlung der Honorarien für die Vorlesungen auf den Universitäten auf eine zweckmäfsige Art einzurichten. 8. broch. 6 gr.

Meifters Preisschrift über den Eid nach reinen Vernunftbegriffen. 4. 18 gr.

— — Preisschrift über die Gründe der hohen Verschiedenheit der Philosophen im Ursatze der Sittenlehre, bei ihrer Einstimmigkeit in Einzellehren derselben. Nebst einer Abhandlung über die noch gröfsere Verschiedenheit der Ursätze des Naturrechtes. 4. 16 gr.

— — Lehrbuch des Natur-Rechtes. gr. 8. 2 thlr. 8 gr.

— — Vorerkenntniss und Institutionen des positiven Privat-Rechtes. gr. 8. 1 thlr. 21 gr.

— — ganz neuer Versuch, auch freien Denkern aus der chinesischen Schriftsprache eine symbolische Ansicht zu eröffnen, unter welcher das Gemüth empfänglicher wird für das Geheimniss christlicher Dreieinigkeit.

Nachstehende Schriften

sind nebst mehreren bey dem Verleger dieses Werks erschienen.

[illegible]

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Krug, Wilhelm Traugott,

Wilhelm Traugott Krug's ... Fundamentalphilosophie oder urwissenschaftliche Grundlehre

Züllichau und Freistadt 1819

Ph.u. 295 b
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046258-8